



**Analyse phénoménologique du mouvement du soi des professionnels de
l'intervention en soins spirituels du Québec
Éléments d'une clinique entre herméneutique et spiritualités, la
Sophiatrie**

En cotutelle

Centre de recherche psychanalyse, médecine et société (EA3522)

École doctorale : Recherches en psychanalyse et psychopathologie (ED 4500)

&

Institut d'Études Religieuses

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée par Keira Mecheri en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor*
(Ph.D.) en psychologie et en spiritualité.

Juillet 2019

© Keira Mecheri, 2019

Université Paris Sorbonne-Cité
CENTRE DE RECHERCHE PSYCHANALYSE MÉDECINE ET SOCIÉTÉ (EA 3522)
&
Université de Montréal
INSTITUT D'ÉTUDES RELIGIEUSES

Thèse présentée par Keira Mecheri

Titre : Analyse phénoménologique du mouvement du Soi des professionnels de l'intervention en soins spirituels du Québec. Éléments d'une clinique entre herméneutique et spiritualités, la Sophiatrie.

Évaluée par

Président du jury

Jean-Marc Charron, Théologien

Directrice

Géraldine Mossière, Anthropologue

Directrice

Rosa Caron, Psychologue

Membre du jury

Fabrice Leroy, Psychologue

Examinatrice externe

Cécile Rousseau, Psychiatre

Rapporteur

Dominique Jacquemin, Théologien et Éthicien

RÉSUMÉ DE LA THÈSE

L'analyse phénoménologique du mouvement du Soi a été menée auprès de dix-sept sujets, des intervenants en soins spirituels (ISS), ayant cheminé en direction d'une profession ouverte à la spiritualité et s'ouvrant à leur spiritualité. Notre démarche de recherche s'appuie sur la phénoménologie et s'ancre dans un paradigme constructiviste. Nous avons cherché à appréhender la formalisation d'un nouveau métier qui donne accès à une forme de psychologie spirituelle et laïque mise en pratique au moyen de soins spirituels non-confessionnels. Cette pratique particulière du soin spirituel au sein d'institutions de santé laïques nous a fait interroger les sources épistémologiques de l'herméneutique du Soi qui subit à la fois l'impact de l'histoire de la sécularité qui reconnaît la rupture culturelle et religieuse.

Cette recherche a permis d'accéder à une meilleure compréhension du parcours spirituel des ISS et de comprendre la nature d'un soin spirituel laïque qui engage la spiritualité personnelle de l'ISS. Elle a aussi permis de proposer un modèle d'accompagnement qui se situe à l'interface des soins spirituels et de la psychothérapie. Le mouvement du Soi s'exprime d'abord, chez l'ISS, dans la connaissance de ses propres blessures, de son humanité et dans un rapport à soi envisagé du point de vue de la normativité culturelle, religieuse, sociale et/ou institutionnelle. Ensuite, le Soi cherche à advenir à un nouveau rapport à l'existence que le sujet construit au fur et à mesure qu'il avance en direction d'une autonomie à conquérir – le gouvernement de soi – qui décrit une forme de maturité spirituelle ouverte à la spiritualité d'autrui. Enfin, l'atteinte de cette maturité se réalise pour le sujet au sein d'une création poétique de Soi qui est acceptation de Soi et permet au sujet ISS de déployer sa spiritualité au cœur d'un espace laïque au service du besoin spirituel des patients.

L'analyse de contenu du mouvement de l'être a permis de formaliser quatre étapes évolutives à travers lesquelles s'accomplit le déploiement d'une psychologie spirituelle propre aux sujets spirituels : (1) la *figuration* en tant que pensée spirituelle qui se cherche dans un mouvement causal ; (2) la *configuration* qui renvoie à la pensée spirituelle engagée dans la construction d'un sens sur elle-même, d'une histoire à soi et d'une spiritualité à vivre ; (3) la *refiguration* comme la pensée qui se critique et se **R**emet en question (c'est

la récursivité selon Morin 2006) ; (4) la *transfiguration* qui est le moment où la pensée se valide, advient et repart en mouvement rétrocausal. Cette dernière et quatrième étape du mouvement du Soi permet de mettre à jour les éléments constitutifs de la sagesse qui se centre sur la découverte, la construction et l'expression du Soi. Elle permet au sujet spirituel de se découvrir et de se prendre lui-même pour objet de conscience à portée universel, c'est-à-dire qu'il se projette adéquatement dans l'espace commun, entre sa spiritualité et la pensée dominante laïque. Cet entre-deux est ce qui caractérise la sagesse – Sophia en grec – dans la mesure où le sujet est capable de trouver un point de rencontre entre son histoire individuelle et l'histoire commune. Cette sagesse le fait s'inscrire au bon moment et au bon endroit (c'est le kairós) et l'aide à construire sa propre histoire soumise aux aléas de l'existence. Son expérience humaine et spirituel exprime alors son désir de l'indéterminé enchaîné à la causalité.

Les résultats concernant la psychologie spirituelle et laïque ont donné lieu à une distinction entre la croyance religieuse et la spiritualité religieuse. Dans le premier cas, le sujet se retrouve dans une forme de culture de soi (Foucault, 1979) qui vise le seul rapport authentique à soi ; dans le second, il place le sujet dans une situation relevant du dépassement de soi (Hadot, 1993) qui le positionne dans une quête de sens continuelle. En somme, ce mouvement du Soi apparaît être soumis à une organisation spécifique de la pensée faisant que la quête de sens s'accomplit dans une récurrence qui l'abolit sans répit (il n'y a pas de sens) tout en l'affirmant sans arrêt (le sens est le sens lui-même). Ce mouvement de la pensée est en fait un mouvement du soi qui se perd dans l'élaboration d'un savoir sur soi inductif et déductif et qui décrit l'idée que « le sens du sens est un sens qui n'a pas de sens ». Mais qui permet d'arriver à un point de rencontre entre le soi et l'autre, entre l'intérieur et l'extérieur, entre le dedans et le dehors.

Finalement, la *Sophia* (Reconnaissance de Soi) est portée par le principe de récursivité (la critique de Soi qui permet de juger ses jugements, de critiquer sa critique et de dépasser les préjugés sur soi ou sur le monde) et est le point d'ancrage à notre construction clinique axée sur la compréhension de l'ensemble du mouvement de l'être.

Mots-clés : soins spirituels, subjectivation, sagesse, connaissance de soi, phénoménologie, psychologie spirituelle, récursivité.

ABSTRACT

The phenomenological analysis of the movement of the Self was carried out with seventeen subjects, speakers in spiritual care (ISS), having journeyed towards a profession opened to spirituality and opening to their spirituality. Our research approach is based on phenomenology and is anchored in a constructivist paradigm. We sought to understand the formalization of a new profession which gives access to a form of spiritual and secular psychology put into practice by means of non-confessional spiritual care. This particular practice of spiritual care within secular health institutions made us question the epistemological sources of self hermeneutics which goes through both the impact of the history of secularity, which recognizes the cultural and religious rupture.

This research provided a better understanding of the spiritual journey of the ISS and an understanding of the nature of secular spiritual care that engages the personal spirituality of the ISS. It had also made it possible to propose a model of accompaniment which is located at the interface of spiritual care and psychotherapy. The movement of the Self is first expressed in the knowledge of one's own wounds, of one's humanity and in a relationship to oneself from the point of view of cultural, religious, social and / or institutional normativity. Then, the subject seeks to come to a new relationship with himself that he builds while moving in the direction of an autonomy to conquer - self-government - which describes a form of spiritual maturity opened to other people's spirituality. Finally, the achievement of this maturity is made by a poetic creation of the Self which is the acceptance of the Self that allows the ISS to deploy its spirituality in the heart of a secular space at the service of the spiritual need of patients.

The content analysis of the movement of the Self has made it possible to define four evolutionary stages through which the deployment of a spiritual psychology specific to spiritual subjects is accomplished: (1) figuration as a spiritual thought that is sought in causal movement; (2) the configuration which refers to the spiritual thought engaged in the construction of a sense of itself, of a story of its own and of a spirituality to live; (3) refiguration as a thinking that criticizes and questions itself (this is recursion according to Morin 2006); (4) the transfiguration which is the moment when the thought is validated, occurs and starts again in a retrocausal movement.

This last and fourth stage of the movement of the Self allows to reveal a form of wisdom which approach is centered on the discovery, the construction and the expression of the Self. Indeed, the spiritual subject can discover himself and take himself as the object of consciousness with an universal scope, in other words, that he projects himself adequately in the common space, between his spirituality and the dominant secular thought . This in-between is what characterizes wisdom - Sophia in Greek - insofar as the subject is able to find a meeting point between his individual history and the common history. This wisdom makes him find himself at the right time, at the right place (this is the *kairos*) and helps him to build his own story subjected to the vagaries of existence. Then, his human and spiritual experience are expressing his desire for the indeterminate chained to causality.

The results regarding the spiritual and secular psychology gave rise to a distinction between religious belief and religious spirituality. In the first case, the subject finds himself in a form of self-culture (Foucault, 1979) which aims at the only authentic relationship with the self; in the second one, it places the subject in a situation to surpass oneself (Hadot, 1993) which positions him in a continuous quest for meaning. In short, this movement of the Self appears to be subjected to a specific organization of thought where the quest for meaning is accomplished in a recurrence which abolishes it without respite (there is no meaning) while affirming it without stopping (the meaning is the meaning itself). This movement of thought is in fact a movement of the self which is lost in the formation of an inductive and deductive self-knowledge and which describes the idea that "the sense of meaning is a meaning that has no meaning". However, it makes it possible to reach a meeting point between the self and the other, between the interior and the exterior, between the inside and the outside; it also allows to judge the judgments, criticize the criticism and overcome prejudices about oneself or the world.

Finally, Sophia (Self-recognition) is the anchor point of the whole movement of the Self, making the object of our clinic essentially focused on the principle of recursion (Self-criticism).

Keywords: spiritual care, subjectivation, wisdom, individuation, self-knowledge, phenomenology.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ DE LA THÈSE.....	3
ABSTRACT	5
TABLES DES MATIÈRES	7
REMERCIEMENTS.....	10
DÉDICACE.....	11
AVANT-PROPOS	12
INTRODUCTION	14
LA PROBLÉMATIQUE	15
LE CONTEXTE DE L'INTERVENTION EN SOINS SPIRITUELS AU QUÉBEC	18
LA SPIRITUALITÉ DANS LES SOINS	19
LA QUESTION DE RECHERCHE	23
LES OBJECTIFS GÉNÉRAUX ET SPÉCIFIQUES	24
CHAPITRE I : CONNAISSANCES SUR LE SOI, LA SAGESSE ET L'HERMÉNEUTIQUE	
I) LES MOUVEMENTS DU SOI.....	26
1.1 L'APPRENTISSAGE.....	27
1.1.1 L'introspection.....	29
1.2 LA SUBJECTIVATION	30
1.2.1 La subjectivation en psychanalyse.....	31
1.2.2 La subjectivation en philosophie	33
1.3 LA PNEUMATISATION/DÉIFICATION	34
1.4 L'INDIVIDUATION	35
II) AU CŒUR DU MYTHE DE LA CAVERNE DE PLATON	37
2.1 DÉRIVES ET ALIÉNATION	38
2.2 ÉMANCIPATION ET LIBÉRATION DE LA CAVERNE	40
2.3 FÉLICITÉ INTELLECTUELLE ET CONTEMPLATION.....	41
III) LE PSYCHAGOGUE DE L'HERMÉNEUTIQUE DE SOI.....	42
3.1 QUI ÉTAIT SOCRATE, CE SILÈNE HERMÉNEUTE ?	43
3.2 UN PSYCHAGOGUE : THÉRAPEUTE DU « CONNAIS-TOI »	45
3.3 UN AMOUREUX DE LA SAGESSE	48
3.4 UN INCITATEUR À L'ACTE SALVIFIQUE.....	49
IV) LA SOPHIA D'HIER À AUJOURD'HUI	50
4.1 THÉOLOGIE DE LA SAGESSE : LA SOPHIOLOGIE	50
Sophia : le plérôme.....	51
4.2 THÉOSOPHIE CHRÉTIENNE.....	52
4.3 ANTHROPOSOPHIE.....	53
4.4 PATHOSOPHIE	55
CONCLUSION	55
CHAPITRE II : MÉTHODOLOGIE APPLIQUÉE À LA RECHERCHE	
I) MÉTHODE QUALITATIVE	58
1.1 PRÉSENTATION DE LA POPULATION DES INTERVENANTS EN SOINS SPIRITUELS	58

1.1.1 L'observation participante	60
1.1.2 L'entretien	60
II) CONSIDÉRATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES.....	61
2.1 POSITIONNEMENT PARADIGMATIQUE : LE REGARD CONSTRUCTIVISTE	61
2.2 DISTINCTION DU CADRE CLINIQUE DE CELUI DE LA RECHERCHE	62
2.3 RIGUEUR ET POSTURE SCIENTIFIQUE	63
2.4 PRÉSUPPOSÉS À LA RECHERCHE	63
III) DÉMARCHE THÉORIQUE : LA PHÉNOMÉNOLOGIE	65
IV) CADRE CONCEPTUEL.....	67
4.1 LA NOÉTIQUE	67
4.2 LE POÉTIQUE	69
4.3 LA CAUSALITÉ	70
4.4 LA THÉORIE DE L'ÉGO.....	75
Schéma	75
V) LE RAISONNEMENT ABDUCTIF	76
VI) MÉTHODOLOGIE.....	80
5.1 GUIDE D'ENTREVUE	80
5.2 CONSIGNES DE LA RECHERCHE	83
5.2.1 Critères d'inclusion	83
5.2.2 Prise de contact avec les participants.....	84
5.3 AIRES DE RECRUTEMENT	85
5.4 DÉROULEMENT DE LA RECHERCHE	85
5.4.1 Recueil et transcription des données.....	86
Statistiques.....	86
5.4.2 L'analyse des données	86
VII) CONSIDÉRATIONS ÉTHIQUES ET DÉONTOLOGIQUES.....	88
6.1 CONFIDENTIALITÉ DES DONNÉES.....	89
6.2 DROIT DE RETRAIT ET ÉQUITÉ.....	89
6.3 APPROBATION ÉTHIQUE ET FORMULAIRES DE CONSENTEMENT	90
CHAPITRE III : RÉSULTATS ET DISCUSSION DU MOUVEMENT DU SOI CHEZ LES ISS	
I) L'AUTORISATION NOÉTIQUE.....	93
1.1 L'ERRANCE DU MOI	94
1.1.1 La dissonance cognitive.....	96
1.1.2 La théopathologie et le dogmatisme aliénant.....	97
1.1.3 Les psychalgies de l'échappée	100
1.2 L'AJUSTEMENT ÉTHIQUE DE L'ÉGO.....	102
1.2.1 Positionnement spirituel.....	102
1.2.2 L'indulgence et l'humilité appliquée à soi.....	105
1.2.3 Spiritualité et paix de l'âme.....	107
1.3 LA MATURITÉ SPIRITUELLE	109
1.3.1 Les mentors et la critique de soi.....	110
1.3.2 Pratique spirituelle et connaissance de soi	112
1.3.3 La finalité d'expérience du Soi : la maturité.....	113
II) LA POÉTIQUE DE SOI	115
2.1 POÉTIQUE DU COMPROMIS ENTRE ÉTHIQUE ET AUTORITÉ	116

2.2 POÉTIQUE DE LA PROXIMITÉ AUPRÈS DES PATIENTS	119
2.3 POÉTIQUE DE L'IMPROVISATION	121
2.4 POÉTIQUE DU SENSIBLE ENTRE RESPONSABILITÉ ET COMPASSION	123
III) LA CONSCIENCE ONTOLOGIQUE : LA LIAISON DU SOI ET DE LA SOPHIA	127
3.1 LA MÉTAPHYSIQUE SUPRÊME - LA FÉLICITÉ INTELLECTUELLE	128
3.1.1 L'intuition	128
3.1.2 Contemplation.....	129
3.1.3 Mégalopsychia.....	131
3.2. RÉTROACTION DE LA SOPHIA : LE DÉPASSEMENT DE SOI	134
3.2.1 Le Kairos.....	136
3.2.2 Le Fiat.....	139
3.2.3 L'achèvement du Moi entre causalité/rétrocausalité.....	141
3.3 LA RÉCURSIVITÉ	142
RÉPONSE À LA QUESTION DE RECHERCHE.....	145
1-UN MOUVEMENT DE RÉCURSIVITÉ	145
2-UNE THÉRAPEUTIQUE DE SOI	147
3-LA SOPHIA DE L'EXPÉRIENCE DE SOI	148
4-UNE COMPRÉHENSION OBJECTIVE DES FONDEMENTS THÉORIQUES.....	149
CHAPITRE IV : ARTICULATION THÉORICO-CLINIQUE	
I) DÉPASSEMENT DU SOI PAR LA SOPHIA CHEZ L'HOMO-SAPIENS	154
1.1 L'OUTIL DU JEU INDÉFINI CHEZ L'HOMO-FABER	155
1.2 L'AGÔNISME DE L'HOMO-LUDENS	158
1.3 LA PARRÉSIA DE L'HOMO-NOETICUS	162
II) COMPRENDRE L'INSCRIPTION DE LA SOPHIA DANS LE DIRE SUR SOI	167
2.1 ÉLÉMENTS D'UNE CLINIQUE DU MOUVEMENT DU SOI	170
2.2 L'EXPÉRIENCE DE SOI DU SUJET SPIRITUEL	172
2.3 TABLEAU DES ÉTAPES DU DÉVELOPPEMENT DE LA PSYCHOLOGIE SPIRITUELLE SELON L'EXPRESSION DU SOI	175
2.2.1 Figuration	175
2.2.2 Configuration.....	176
2.2.3 Refiguration.....	177
2.2.4 Transfiguration	178
III) LA SOPHIATRIE : UNE CLINIQUE DE L'HERMÉNEUTIQUE DU SOI	
3.1 L'APPROCHE SOPHIATRIQUE.....	182
3.2 L'OBJET DU SOIN	184
3.3 LES PRESCRIPTIONS	186
CONCLUSION	190
LIMITES DE LA RECHERCHE.....	193
PORTÉE DE LA RECHERCHE.....	196
BIBLIOGRAPHIE.....	202
ANNEXES.....	214
FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT	214
DÉCLARATION DU PARTICIPANT	215
ENGAGEMENT DE LA CHERCHEUSE ÉTUDIANTE.....	215

REMERCIEMENTS

Cette thèse a été menée sous la direction des professeures Rosa Caron et Géraldine Mossière à qui nous témoignons toute notre gratitude pour leur disponibilité et l'acuité d'esprit de leurs précieux commentaires. Rosa pour ses enseignements ayant guidé notre réflexion de psychologue du premier au dernier jour et ses conseils judicieux à notre rétroaction vers elle. Géraldine pour son audace de jeune professeure dont la bienveillance a laissé place à la créativité.

Nous souhaitons souligner la rencontre formidable avec Gilles Bibeau qui nous a appuyée dans notre projet : ce fut une rencontre riche de sens, de transformation et de confiance intellectuelle.

Nous remercions infiniment le professeur Jean-Marc Charron, Président du jury, pour sa disponibilité et son ouverture d'esprit. Nous remercions aussi les membres de notre jury, le professeur Dominique Jacquemin, le professeur Fabrice Leroy et la professeure Cécile Rousseau pour les précieux conseils et encouragements à continuer dans notre voie intellectuelle.

Nous souhaitons dire notre reconnaissance à chacun des sujets qui ont participé à cette étude : nous les remercions pour la générosité de leur partage d'expérience personnelle et pour la confiance qu'ils nous ont accordée en acceptant de nous donner leur témoignage. Nous en gardons une trace indélébile.

Nous remercions les membres de l'Institut d'Études Religieuses et de la Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales pour nous avoir permis d'effectuer cette thèse dignement.

Nous remercions notre famille pour leurs non-dits qui veulent dire beaucoup et nos amies Sara Ridaoui, Rachel Andraos et Sofia Oussa devenues notre famille.

Et pour finir, nous remercions Erwan Folquet ; même si l'amour et la passion ne sont que des écueils dans ce monde, ton soutien à chacune des étapes de ce projet n'a eu de cesse de nous rappeler l'essence de l'être dans sa forme la plus secrète.

DÉDICACE

À celles et ceux qui ne vivent qu'une
fois.

AVANT-PROPOS

Que je sois accroupie dans une grotte des montagnes de l'Himalaya avec un moine Sâdhu d'Inde ayant renoncé à la vie (l'existence à son paroxysme ascétique) ; que je rampe sur le ventre dans un tombeau de la vallée des Rois à Louxor en Égypte pour essayer de découvrir les fresques évoquant l'homosexualité des mythes des dieux Horus, Seth et Osiris (la manipulation des récits) ; que je sois enfermée derrière une porte d'un temple maçonnique dans l'attente qu'on me fasse sortir (un savoir élitiste) ; que j'écoute, abasourdie, dans le désert de Qumran en Cisjordanie, un groupe d'évangélistes chrétiens américains chanter en cœur leur espoir de voir apparaître le messie (le fanatisme) ; ou bien que je me laisse distraire, en contemplant les clés de voûte des grands architectes d'Europe de l'Est, par une représentation fraîchement peinte, sur le mur gauche de la cathédrale Saint-Guy à Prague, de l'Agneau d'Abraham muni d'une couronne d'illumination (le sacrifice et l'abnégation par amour) ; ou que je prenne conscience dans le musée d'une ville de Côte d'Ivoire qu'il ne reste plus aucune histoire qu'un peuple africain animiste puisse raconter puisque le patrimoine de ses ancêtres ne vaut plus que sous la forme de photos prises par des colons ou sous celle de masques créés avec des balles de fusil (perte de références historiques et identitaires post-coloniale) ; ou que je sois bloquée sur le chemin menant de la porte de Jaffa au Dôme du Rocher, impuissante à l'écho des balles d'un soldat donnant injustement la mort à une jeune femme dans la vieille ville de Jérusalem (l'injustice viscérale) ; ou que je sois tout simplement assise en face de mes patients (la responsabilité) ou que je construise, solitaire et vagabonde, des amitiés aux coins des rues, je me retrouve, encore et toujours, avec mes mêmes pensées face à la même question métaphysique dont le tourment s'arrête, enfin, ici.

Et quelle est donc cette question qui revient sans cesse au contact de la marginalisation, la manipulation, les discriminations, le conformisme, la répression culturelle, le fanatisme, les préjugés, la déchirure, l'incompréhension, la souffrance mais surtout l'amitié ? C'est celle relative au sens donné à notre réalité humaine qui n'a cessé d'alimenter mes réflexions sur ce que pourrait être une humanité projetée sur l'horizon d'un idéal collectif s'exprimant dans un état d'esprit désaliéné du pouvoir et du conditionnement. Par la reconnaissance d'une psychologie universellement partagée permettant de hisser notre esprit d'Homo-sapiens à la *Sapiens (la sagesse)* qui caractérise notre appartenance à l'intelligence de l'humanité. J'ai souhaité contribuer avec d'autres qui ont pu structurer, indépendamment de la culture scientifique à laquelle ils appartenaient, leur pensée et leur éthique de manière à sauvegarder l'univers de sens commun de notre expérience de la vie humaine. Je dépose cette contribution à la construction des savoirs ; afin que puissent être accompagnés les sujets spirituels qui souhaitent s'élever au-dedans d'eux-mêmes à la (re)connaissance de leur Sophia. Ce travail d'élaboration conceptuelle est fondé sur un cadre permettant à la psychothérapie et aux soins spirituels d'intégrer le champ des sagesse en tant qu'espace de prise en compte d'une réalité commune subsumant les différences culturelles des traditions monothéistes et philosophiques d'Occident.

Esther demande pourquoi les gens sont tristes.

- C'est simple, répond le vieillard. Ils sont prisonniers de leur histoire personnelle. Tout le monde est convaincu que le but de cette vie est de suivre un plan. Personne ne se demande si ce plan est le sien ou s'il a été inventé par quelqu'un d'autre. Tous accumulent des expériences, des souvenirs, des objets, des idées qui ne sont pas les leurs, et c'est plus qu'ils ne peuvent porter. Et c'est ainsi qu'ils oublient leurs rêves.

Esther fait observer que beaucoup de gens lui disent : "Vous avez de la chance, vous savez ce que vous voulez dans la vie : moi, je ne sais pas ce que je désire faire."

- Bien sûr qu'ils savent, répond le nomade. Combien en connaissez-vous qui passent leur vie à déclarer : "Je n'ai rien fait de ce que je désirais, mais c'est cela la réalité". S'ils disent qu'ils n'ont pas fait ce qu'ils désiraient c'est bien qu'ils savaient ce qu'ils voulaient. Quant à la réalité, c'est seulement l'histoire que les autres nous ont racontée sur le monde et la façon dont nous devions nous y comporter.

Paulo Coelho, *Le Zahir*

Mon jeune ami, chacun de nous a trois existences. Une existence de chose : nous sommes un corps. Une existence d'esprit : nous sommes une conscience. Et une existence de discours : nous sommes ce dont les autres parlent. La première existence, celle du corps, ne nous doit rien, nous ne choisissons ni d'être petit ou bossu, ni de grandir ni de vieillir, pas plus de naître que de mourir. La deuxième existence, se montre très décevante à son tour : nous ne pouvons prendre conscience que de ce qui est, de ce que nous sommes, autant dire que la conscience n'est qu'un pinceau gluant docile qui colle à la réalité. Seule la troisième existence nous permet d'intervenir dans notre destin, elle nous offre un théâtre, une scène, un public ; nous provoquons, démentons, créons, manipulons les perceptions des autres ; pour peu que nous soyons doués, ce qu'ils disent dépend de nous.

Éric-Emmanuel Schmitt, *Lorsque j'étais une œuvre d'art.*

INTRODUCTION

Comment les sujets accèdent-ils à une connaissance authentique d'eux-mêmes ? Par quelles étapes de transformation opèrent-ils un mouvement de retour vers leur identité profonde en vue d'atteindre une forme ontologiquement libre et achevée de leur Moi ? Dans notre âge du « post-sécularisme » (Habermas, 2008), les individus tendent à se détacher explicitement de tout système religieux et à adopter une approche hybride en matière de spiritualité, introduisant par là un lien étroit entre religion et psychologie (Champion, 2013). Les difficultés qu'ils rencontrent dans la quête de leur Moi profond sont beaucoup plus grandes que dans les temps passés ; les psychonévroses seraient plus fréquentes car les références mises à la disposition des personnes sont aujourd'hui beaucoup plus diversifiées qu'à l'époque où des référents précis étaient proposés par chacune des religions (Pelletier, 1996). En effet, il ne s'agit plus de la difficulté de croire ou de ne pas croire mais de celle de possiblement croire en tout (Bibeau, 2017). L'engouement des populations occidentales pour les psychothérapies et la lecture de livres sur la spiritualité témoignent du besoin que les occidentaux éprouvent à vouloir se connaître, se comprendre et mieux gérer leur conduite au quotidien (Garnoussi, 2011), dans la direction à donner à leurs pensées et à leurs émotions.

Dans le vaste marché de l'offre en spiritualité, « *les cabinets de psychologue, psychothérapeute voire de coach (qui) prétendent tous avoir trouvé la recette* » (Falardeau et Garand, 2011) occupent une place, souvent très importante, à côté des guides spirituels. Dans les faits, la frontière devient poreuse quand des personnes entreprennent leur quête d'un mieux-être : pour les uns, ce sera d'abord physique ou psychologique alors que pour d'autres, ce sera plutôt spirituel. Dans les faits, on assiste le plus souvent à des glissements entre ces domaines et il n'est plus rare, pour les professionnels de la santé mentale d'user d'un vocabulaire théologique ancré à la fois dans le discours de la biomédecine¹ et dans celui de la psychologie pour situer l'être dans sa dimension spirituelle. Les transformations conceptuelles, psychologiques et émotionnelles permettent aujourd'hui d'envisager

¹ L'exemple du « soin spirituel » est ici significatif. « Le soin » de la thérapeutique biomédicale est rattaché au mot « spirituel » qui appartient dans son étymologie à la théologie chrétienne (*spiritualis* en latin).

autrement la spiritualité, de manière à en faire une partie intégrale de la biomédecine dans certaines institutions de santé d'Occident.

Le passé de pays comme la France, l'Autriche, la Belgique, l'Italie ou le Portugal qui a été fortement marqué par la tradition chrétienne a été en quelque sorte balayé par une médecine scientifique détenant le seul monopole des pratiques reconnues par l'État. Lacorne (1997) précise que des valeurs comme la laïcité ou la sécularité ne sont que des substituts civils du religieux qui ont fini par imposer leur autorité médicale fondée sur le principe républicain de la laïcité et que cela implique que les valeurs de la République doivent prévaloir dans toutes les institutions publiques. Dans d'autres pays du monde – notamment les Pays-Bas, la Suisse, le Royaume-Uni, l'Allemagne et le Québec – où une tradition multiconfessionnelle et religieuse s'est imposée, les institutions publiques semblent être davantage ouvertes à la prise en compte du sens spirituel.

La problématique

Que ce soit au Québec ou en France, la confusion faite entre « religion » et « spiritualité » se répercute dans les débats relatifs à la manière d'appréhender la place et la forme des soins spirituels au sein d'une pratique de soin dans les institutions publiques de santé (Châtel, 2007). En France particulièrement, une Unité de Soins Spirituels (USS) hospitalière dédiée aux personnes malades a ouvert ses portes en 2005 avec une reconnaissance formelle sur les plans administratif et financier (Caudullo, Mathiot, Sarradon-Eck, 2016). L'objectif de cette Unité était de mettre en place une offre, et ce d'une manière officielle, de soins spirituels destinés précisément aux malades atteints d'un cancer ou aux malades en fin de vie. Les soins spirituels sont des activités d'accompagnement à la vie spirituelle et religieuse des patients, laquelle serait sujette à des besoins ou des questionnements d'ordre éthique ou moral. Le but ultime que visaient les membres de cette unité était celui de soulager la souffrance du sujet à travers une prise en charge dédiée à l'expression des pratiques spirituelles dans toute leur diversité aussi bien en faisant appel à la liberté de culte qu'à l'universalité.

Les actions des membres de cette Unité s'inscrivaient dans la prise en charge des problématiques existentielles qui subsument l'appartenance à une culture spécifique ou à une religion particulière. Les principaux opposants à cette Unité manifestèrent une

inquiétude relativement au possible non-respect de la rationalité des sciences et du principe de laïcité. On en est venu à accuser cette Unité d'être engagée dans « des dérives sectaires » du fait de l'usage des pratiques de Reiki. Cette Unité de Soins Spirituels française qui s'inscrivait dans l'espace du séculier à travers des institutions publiques laïque a été contrainte de fermer ses portes suite à des accusations de prosélytisme pour l'usage des techniques de Reiki appartenant au bouddhisme.

Face à la résistance des acteurs extérieurs à l'institution hospitalière, l'USS a d'abord été forcée de remplacer le mot « spirituel » par celui d'« esprit » afin qu'il n'y ait aucune confusion de langage. Pour se défendre, l'USS a déclaré, à la suite des demandes de modification d'appellations des médecines non-conventionnelles, qu'il s'agissait là d'une « manipulation sémantique » au service d'une laïcisation des pratiques (Caudullo, Mathiot, Sarradon-Eck, 2016). Ainsi, l'USS est devenue le Groupe de soins et d'investigation de l'esprit afin de parer aux potentielles dérives sectaires – dans l'usage du Reiki – pointées du doigt par le président de l'Association anti-sectes.

Avec l'idée que la sphère laïque doit balayer toutes confusions de l'autorité religieuse, son histoire révolutionnaire fait malgré tout planer dans l'imaginaire commun un spirituel porteur d'oppression. Foucault décrivait cette ambivalence post-révolution française dans son ouvrage « Naissance de la clinique » au chapitre « une conscience politique » que *« les années qui précèdent et qui suivent immédiatement la Révolution ont vu naître deux grands mythes, dont les thèmes et les polarités sont opposés : mythe d'une profession médicale nationalisée, organisée sur le mode du clergé, et investie, au niveau de la santé et du corps, de pouvoirs semblables que celui-ci exerçait sur les âmes ; mythe d'une disparition totale de la maladie dans une société sans troubles et sans passions, restituées à sa santé d'origine. La contradiction manifeste des deux thématismes ne doit pas faire illusion : l'une et l'autre de ces figures oniriques expriment comme en noir et en blanc le même dessin de l'expérience médicale »* (1963 : 31-32).

En somme, la médecine biomédicale occidentale sous son allure laïque et en vertu de ses outils positivistes a repris la même vocation de contrôle qu'avait le clergé, faisant de la dimension métaphysique une incompréhension idéologique des révolutions. La France envoie la spiritualité dans l'idéologie du sectarisme – tant les religions disposent d'une réputation étroitement associée à l'oppression alors qu'à l'inverse, le Québec d'après

la Révolution tranquille (1960-1970) semble l'intégrer dangereusement dans des modèles positivistes au risque même de l'enfermer à nouveau sous une autorité, celle du médecin gardien du regard bio-psycho-social (Jobin, 2012), à l'instar de ce que fut la clinique française post-Révolution de 1789.

Mise en route de manière insidieuse (Bourdreau, 1985) depuis plus de trente ans, la prise en compte de la spiritualité dans le contexte hospitalier québécois répond au regain d'intérêt manifesté par les populations pour les questions d'ordre spirituel (Bisson, 2013). De plus, la question de l'aide médicale à mourir a conduit à questionner, entre autres, le sens de la finitude dans la vie humaine et le rôle qu'il convient de donner à la spiritualité dans les soins de fin de vie (Côté, 2016) l'incluant par là au sein des institutions de santé. Ainsi, l'idée même d'une intégration des soins spirituels dans les institutions de santé est controversée bien que les études confirment l'existence d'un lien avéré entre spiritualité et santé (Bailly, Rousseau, Fleury, 2011).

L'intégration des soins spirituels dans les modèles biomédicaux se fait peut-être d'une manière maladroite, dans le sens où la spiritualité s'est progressivement placée sous l'autorité médicale en s'extirpant de l'autorité du clergé. Dans le monde médical, le concept de spiritualité qui s'est forgé au confluent de plusieurs disciplines du soin met en jeu une interrogation interne et spécifique à l'ensemble des professions du soin. D'une part, il a contribué à réorienter le contenu des soins prodigués aux patients pour faire une place à la spiritualité. Et d'autre part il a fait en sorte que les principaux concernés par les soins de nature spirituelle éprouvent des difficultés ou des résistances à mettre des mots sur cette dimension. Soit en raison de leur difficulté à appréhender le spirituel dans un contexte laïque qui ne se laisse pas aisément aborder par la réflexion, soit parce que le spirituel fait résolument partie du champ privé dans nos sociétés et qu'il n'est pas facile d'en débattre en public, surtout pas dans le monde de la biomédecine (le Gall & coll, 2012 ; Foley, 2016).

À l'interne des hôpitaux, le phénomène consistant à insérer des soins spirituels au sein de la biomédecine est relativement récent et a fait l'objet de plus en plus de débats parmi les professionnels de la santé ; à l'externe, il soulève des préoccupations d'ordre interdisciplinaire quant à la place du spirituel dans la prise en charge des personnes malades (Charron 2013 ; Cherblanc, 2013). Deux positions s'affrontent face à l'enjeu et à l'intégration de la spiritualité dans les soins de santé, positions qui sont résumées par Jobin

(2012 ; 2013) par le biais des expressions de « malaise éthique » et de « pertinence clinique ». Pour certains, il n'existe aucune légitimité éthique justifiant la ré-articulation de la médecine et de la religion dans les soins dispensés par la biomédecine contemporaine ; d'autres estiment, à l'inverse, qu'une telle intégration s'impose et qu'elle est même cliniquement impérative. Le paradoxe qui s'en suit tend cependant à réduire la réalité spirituelle à une pratique technoscientifique (Jobin, 2011)

Pourtant, des chercheurs ayant travaillé en gérontologie comme Sulmasy (2002) et Monzod-Zorzi (2012) ont développé – respectivement aux États-Unis et en Suisse –, en continuation avec l'approche bio-psycho-sociale, un cadre incluant le spirituel en tant que dimension capable d'interpréter l'expérience subjective de la maladie ainsi que sa mise en récit – idiome de souffrance – sur l'horizon du système collectif de sens proposé par la religion à la personne malade. L'existence d'approches curatives combinant le bio-psycho-socio-spirituel a favorisé le développement d'interventions au sein même des hôpitaux et font appel à la relation d'aide (Hétu, 1994), aux approches personnalistes comme par exemple celle centrée sur la personne (Rogers, 1954) et à diverses pratiques inspirées de théories psycho-sociales.

Ces modèles biomédicaux tendent à s'appuyer sur le recours de plus en plus généralisé des personnes à différentes formes de spiritualité allant jusqu'à reconsidérer le modèle bio-psycho-social à partir de l'intégration des soins spirituels, notamment dans le cas où des patients confrontés à des maladies graves vivent une grande détresse ou par rapport aux personnes recevant des soins palliatifs (Côté, 2016).

[Le contexte de l'intervention en soins spirituels au Québec](#)

Les institutions de santé du Québec démontrent l'importance de ces questions en (ré)acceptant, par la création officielle du métier d'intervenants spirituels, de donner une place à la spiritualité dans les soins aux patients. Le Québec, novateur en matière de pluralisme a fait reconnaître, via le Ministère des Services Sociaux et de la Santé du Québec, une nouvelle catégorie de professionnels de la santé, les Intervenants en Soins Spirituels (ISS), qui est appelée à intervenir dans l'espace laïque des institutions publiques de santé. La création de ce nouveau métier en 2010 rend visible un phénomène unique dans les sociétés sécularisées, à savoir un retour de la dimension spirituelle au sein de l'espace

laïc des institutions de santé à travers la mise en pratique de soins spirituels non-confessionnels (Charron, 2012).

Cette profession est une activité qui dispose d'une formation intellectuelle non plus réservée à la seule théologie – comme ce fut le cas des anciens aumôniers ou animateurs de la vie pastorale – mais à une spécialisation universitaire en soins spirituels qui est accréditée par un diplôme. Afin de pouvoir mettre en pratique cette approche non-confessionnelle des soins spirituels, les intervenants se doivent de développer un savoir de type clinique qui nécessite au préalable un travail sur soi et la capacité acquise de prendre une certaine distance par rapport à leur propre foi et à leur spiritualité.

Le fait que la confession religieuse de l'intervenant peut encore avoir un impact dans l'espace public se situe dans le mouvement de transformation de la profession. Ce sont les aumôniers du Service de soins spirituels du Centre hospitalier de l'Université de Montréal (CHUM) qui ont opté pour une autre appellation professionnelle, celle d'intervenant en soins spirituels (ISS), qui s'est formalisée dans la création de l'Association des Intervenants et Intervenantes en Soins Spirituels du Québec (AISSQ).

D'après les renseignements exposés depuis le 17 décembre 2014 sur le site de l'Association des Intervenantes et Intervenants en Soins spirituels du Québec, l'ISS doit disposer de certaines compétences relatives au développement de soi. Parmi ces dernières, quatre compétences expriment des critères de justification à cette idée que l'ISS doit disposer d'une **autoréflexivité**, de **connaissance de soi**, du **souci de l'universalité**, et de la **construction éthique** au-delà de la formation universitaire leur permettant de prodiguer des soins spirituels. Leur pratique est présentée comme un soutien relationnel favorisant le développement de la personne à travers la guidance spirituelle aux différentes étapes de la vie et celle-ci peut être offerte aussi bien dans le secteur public (hôpitaux) que privée (église) au sein de structures institutionnelles, confessionnelles ou multiconfessionnelles.

La spiritualité, comme tout concept évolutif à travers l'histoire, est tributaire des dispositifs épistémologiques. Aujourd'hui dans leur union, la médecine et la spiritualité rencontrent aussi des difficultés d'ordre méthodologique dont la raison principale semble se trouver, pour une large part, dans la complexité de la corrélation entre santé et spiritualité. En effet, les modèles positivistes ne permettent pas, dans leur application, d'atteindre le « réel » dans lequel se cache, ou plutôt se niche, le spirituel. Cette dimension spirituelle est complexe et s'apparente à une abstraction qui transcende la notion de démonstration cartésienne (Falardeau, 2011).

Pourtant, le lien qui s'établit entre spiritualité et santé apparaît dans un contexte de reconfiguration socioculturelle où la laïcité et la quête de sens s'harmonisent dans l'univers médical en soutenant une forme d'humanisation des pratiques modernes et scientifiques. Dans « Spiritualité et biomédecine », l'intervenante en soins spirituels Tremblay (2013) écrit « *La spiritualité étant souvent présentée aux intervenants et aux personnes malades comme une **quête de sens**, elle laisse ainsi présager d'une réponse à l'absurdité et d'une possible découverte de sens. Alors que beaucoup de nos contemporains reprochent à la religion de leur avoir menti ou d'avoir cherché à les endoctriner, allons-nous leur laisser croire qu'ils chemineront d'une quête de sens à une autre pour un jour enfin trouver la paix et la réponse à toutes leurs questions profondes ? Et si la spiritualité n'était pas la quête ou la découverte d'un sens, mais l'accueil du non-sens et de l'absurdité enfin consentie ? Nous serions très loin d'une possible « hippocratissation », très loin aussi de l'hypocrisie, mais si près de la vérité de notre être et de notre humanité* » (2013 : 138).

Ainsi, dans le contexte des soins spirituels, la spiritualité apparaît comme étant une quête de sens ou du non-sens et s'envisage dans une dimension appartenant à l'altérité du soignant/soigné. Elle devrait s'envisager, pensons-nous, comme une finalité humaniste détachée du positivisme tant elle cherche à élever le sujet à autre chose que la rationalité, dans la recherche d'un accès à une dimension spirituelle. On semble oublier, peut-être, que la spiritualité relève d'un autre domaine que celui de la santé, un domaine bien plus humaniste, ontologique et complexe qui ne concerne pas directement la dimension religieuse et/ou médicale et qui devrait se situer par-delà les considérations politiques, bien loin du cadre positiviste.

La définition de la spiritualité proposée par Sheldrake (2012) ouvre la spiritualité au sens et à la direction de la vie humaine en vue de permettre au sujet d'étendre son potentiel et de s'accomplir. À la première phrase de son ouvrage intitulé *Spirituality. A very short introduction*, il écrit : « 'spirituality' is a word that, in broad terms, stands for lifestyle and practices that embody a vision of human existence and how the human spirit is to achieve its full potential. In that sense, « spirituality » embraces an aspirational approach, whether religious or secular, to the meaning and conduct of human life » (2012 :1). La spiritualité se définit, toujours selon Sheldrake (2012), comme appartenant à une production temporelle, historique et évolutive ayant pour point d'origine le christianisme et se retrouve aujourd'hui discutée dans les soins de santé.

Cette définition de la spiritualité corrobore celle de Fawcett (2009) qui considère que la dimension spirituelle doit être envisagée dans les soins du point de vue d'un paradigme de transformation de l'être en un tout indivisible et unitaire qui contribue à l'équilibre spirituel. Quant à Potter et Perry (2010), ils définissent la spiritualité comme une dimension centrale de l'être humain qui se projette comme un souffle de vie dans toutes les sphères de la vie. La spiritualité constitue un enjeu existentiel fondamental pour les humains qui n'est pas seulement en lien avec la mort. En effet, elle s'exprime aussi dans un processus de subjectivation qui révèle le sujet à lui-même, à son être le plus intime qui oriente et guide toutes les étapes de la vie. Pour Vankatwyk (2003), les soins spirituels non-confessionnels – détachés des soins pastoraux – impliquent une approche plus réaliste et inclusive qui reflètent les qualités intrinsèques de l'esprit humain, une approche qui est en somme profondément humaniste et reflétant l'ère du temps.

Le contemporain spirituel tel qu'il a été décrit par le théologien Bergeron porterait dans sa quête l'idée d'une possible reconfiguration des modes de représentation de la quête de sens traditionnelle. L'Homo-noeticus tel que le décrit le théologien Bergeron, est « un être séculier et conscient de sa propre subjectivité ; soupçonneux des religions objectives et des églises établies, il n'en reconnaîtra pas moins la dimension religieuse de la nature humaine et le « divin en soi » (1999 : 2). La reconnaissance du divin en Soi est, nous le verrons, selon les langages employés, la dimension subjective de l'être qui s'exprime dans l'enceinte noétique. Rappelons que la noétique est une branche de la métaphysique de la philosophie qui ouvre à l'intelligence du sujet et à l'exploration de la pensée divine au cœur

du sujet humain. Ainsi, l'expression « divin en Soi » désigne, nous le verrons plus en détail, dans la pensée occidentale la « Sophie » en tant que subjectivité à l'œuvre dans une quête de la connaissance suprême des voies spirituelles.

Ailleurs, le théologien de l'orthodoxie orientale russe Evdokimov considère, dans un autre contexte scientifique, le divin en soi sous l'aspect d'un déchiffrement de soi-même porté par une image conductrice, celle de la Sophie. Il écrit : *« tout homme porte en lui une « image conductrice », sa propre Sophie, et il est un projet vivant de Dieu. Il doit le déchiffrer lui-même, et librement conquérir son propre sens, construire son destin. Ainsi, l'existence est la tension vers sa propre vérité à découvrir et à vivre »* (1965 : 73). Pour Foucault la vérité à découvrir est à la fois le processus de transformation et la finalité de la quête de vérité. Il écrit : *« Avoir accès à la vérité, c'est avoir accès à l'être lui-même, accès qui est tel que l'être auquel on a accès sera en même temps, et par contre-coup, l'agent de transformation de celui qui a accès à lui »*. Plus loin, Foucault précise : *« en me connaissant moi-même, j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme l'être que je suis et m'assimile à Dieu »* (1982 : 180). La transformation de soi est alors le mouvement de la connaissance de soi qui lui revient. Et cette quête de la connaissance de Soi, de sa vérité, peut se révéler dans le contexte d'une maladie ou d'une vulnérabilité existentielle (Mecheri, 2016) et s'exprimer, comme c'est très souvent le cas, dans des institutions bio-médicalisées appartenant à des espaces laïques.

Une recherche menée en Angleterre auprès de quatorze femmes vivant les premières phases d'un cancer a permis d'extraire, à partir d'une approche phénoménologique et herméneutique, les mouvements qui reflètent une réflexion sur le Soi en tant que connaissance spirituelle travaillée dans le cadre d'une dimension curative. Swinton, Bain, Ingram et Heys (2011) ont pu déchiffrer la conscience spirituelle de ces femmes dans leur rapport à la maladie et montrer que le déchiffrement de Soi se transforme en une réflexion qui se réalise sur trois niveaux tournés vers l'extérieur de soi, vers l'intérieur de soi (sentiment de solitude et de réévaluation de soi) et vers le haut (sens ultime). Sous l'angle de cette dimension curative, la spiritualité peut être vue comme une voie philosophique qui inspire l'individu dans une quête de soi impliquant un travail personnel qui s'ancre dans une histoire ou/et dans une culture d'après Honoré (2011). Cette quête de soi en tant qu'elle est soutenue dans l'espace des institutions relève d'une

dynamique spirituelle fondamentale du sujet qui déploie son mouvement aussi bien chez le soignant que chez le soigné (Caenepeel 2005).

Soutenue à la fois par sa propre expérience du passage à travers une « maladie créatrice » en direction du Soi, la pratique de soi du soignant le transforme au sein d'une réflexion sur sa relation à la personne souffrante (Caenepeel 2005). Ainsi, le mouvement du soi du patient peut, à certains égards, refléter le mouvement de soi du soignant et vice-versa. Cette relation médicale binaire est aussi décrite par Foucault (1982) dans son « herméneutique du sujet » pensée entre le soi et les autres. En effet, « cette thématique médico-philosophique qui est si largement développée porte avec elle le schéma d'une relation à soi où on a à se constituer en permanence comme le médecin et le malade de soi-même. (1982 : 516).

La question de recherche

Dans la mesure où les sociétés occidentales de notre époque sont dominées par l'idéologie de la laïcité, le problème de la posture du sujet spirituel continue à se poser, dans des termes bien sûr nouveaux, à l'interface d'un espace public libéré de toute religiosité et du respect d'une complète liberté de conscience pour les individus. Cette quête d'une forme nouvelle reconnaît que la tendance à recourir à des soins spirituels non-confessionnels questionne les sources épistémologiques de l'herméneutique du sujet qui subissent à la fois l'impact de l'histoire de la sécularité et de la non-scientificité du regard positiviste.

En somme, les soins spirituels posent des problèmes d'intégration et d'acceptation sur plusieurs niveaux reliés à leur source originelle herméneutique, à la question des modèles de la biomédecine, à la tension au sein de la pluralité des visions du monde et aux limites poreuses que la spiritualité entretient avec les autres disciplines, notamment la psychologie (Cherblanc, 2011, Jobin, 2012). Ces différents niveaux de problématique engageant les soins spirituels, la dynamique de transformation du soignant, le contexte séculier et les modèles positivistes biomédicaux nous ont amenée à placer la question générale à la base de cette thèse : comment est-il possible de resituer dans nos approches du soin la dimension spirituelle tout en travaillant à saisir l'expérience des soignants qui témoignent de l'évolution des sociétés dans leur rapport à la spiritualité ? Dans la mesure

où le soin spirituel articule deux dimensions – l’une technique et l’autre accompagnatrice – et que le soin n’acquiert véritablement son statut de soin que *dans* et *par* la relation (Caenepeel, 2005), découle la question spécifique de recherche suivante : **comment saisir dans une perspective phénoménologique et interprétative, l’herméneutique du sujet par la conjonction du Soi et de la Sophia ?**

Les objectifs généraux et spécifiques

Pour répondre à notre question de recherche, nous avons étendu la question du « soin » jusqu’à en faire une question « ontologique » qui invite à définir la spiritualité du sujet à partir du soin. Le soin n’est plus alors une sorte d’annexe à nos vies mais il en est la condition même, le soin se définissant comme étant l’activité d’un vivant aux prises avec les questions existentielles qui l’engagent avec lui-même et avec autrui. Ainsi, plusieurs objectifs ont été définis en vue de comprendre et de définir les conditions permettant à des intervenants en soins spirituels de vivre, sur les plans personnel et professionnel, comme des sujets responsables et capables de se relier, à l’instar des herméneutes, à leur propre spiritualité et à celle des autres et de la soigner.

Deux objectifs ont été définis, celui de recueillir des données permettant de réfléchir à ce que pourrait être une « clinique de l’herméneutique du Soi » destinée aux personnes engagées dans une quête ou une compréhension spirituelle, et celui d’introduire à partir des données recueillies auprès des ISS, une compréhension philosophique relative à « l’esthétique de l’existence » – anciennement désignée sous le vocable « contemplation ».

De ces objectifs généraux découlent trois objectifs spécifiques qui se fondent sur (1) le recueil des récits à travers lesquels des intervenants en soins spirituels situent leur quête personnelle d’élévation ou de compréhension de soi, avec ou sans transformation de leur « Moi » ; (2) sur la documentation des situations d’intervention professionnelle ; et (3) sur la description du mouvement relatif à la « félicité intellectuelle » (sous-entendu comme vertu civique) nécessaire à la constitution d’une éthique personnelle et professionnelle faisant le lien entre la spiritualité et le soin.

À partir de cette question et de ces objectifs de recherche, la thèse de nature empirique s’organise en quatre chapitres.

Le premier chapitre présente l'état des connaissances sur les définitions interdisciplinaires du soi et de son mouvement. Sous forme de mythe entre la caverne de Platon et la figure de Socrate, il s'agit plus précisément de situer dans ce chapitre les connaissances constitutives de l'herméneutique du soi et de ses applications contemporaines.

Le deuxième chapitre présente et justifie notre démarche méthodologique, nos considérations épistémologiques, les références conceptuelles et le déroulement de la recherche.

Au troisième chapitre, les résultats sont présentés en suivant les étapes chronologiques décrivant l'élévation à soi par la transformation du moi. Ces données sont discutées dans la section suivante relevant de la poétique de soi à travers la mise en lumière de la structuration de l'éthique de soi au sein des situations cliniques et professionnelles des ISS. À la troisième section du chapitre qui porte sur la conscience ontologique, nous répondrons au troisième objectif de saisir les représentations de la félicité intellectuelle et ses implications métaphysiques pour le sujet. L'ensemble de ce chapitre nous permet de comprendre le cheminement du soi et de répondre à notre question de recherche concernant la conjonction du soi et de la Sophia. Puis, nous traçons un itinéraire-type mais non systématique caractéristique du mouvement du soi des sujets spirituels judéo-chrétiens du groupe ISS.

Le quatrième chapitre est alors la construction des savoirs scientifiques qui s'articulent autour des résultats du mouvement du soi de notre recherche et d'une conceptualisation préalable émanant de notre pratique de psychologue. Par le raisonnement abductif, nous avons cherché à combiner les deux – recherche et conceptualisation préalable – via la construction d'un paradigme élémentaire d'accompagnement au mouvement du Soi. Pour enfin conclure sur les limites et les portées de ce projet.

CHAPITRE I : CONNAISSANCES SUR LE SOI, LA SAGESSE ET L'HERMÉNEUTIQUE

Chaque époque se caractérise, comme l'a montré Michel de Certeau par une spécificité sur le plan des « dispositifs épistémologiques », ce que Foucault (1987 : 63) énonce en disant que ces dispositifs sont « *indissociables du langage historique* » et propres à un lieu et à un temps. La pensée qui domine à un moment de l'histoire et dans un espace géographique particulier est celle qui est spontanément partagée de manière commune par un grand nombre de personnes. Sachant cela, ce chapitre présente les mouvements du Soi tels qu'ils s'expriment sous les regards de la neuropsychologie, de la psychanalyse, de la théologie, du point de vue de la métaphysique appartenant à différentes écoles de philosophie.

Dans ce chapitre, nous présentons les différents éléments conceptuels ayant guidé notre compréhension de ce processus de progression personnelle selon différents langages ; notre travail vise à mettre en liaison les différentes dimensions de la connaissance de soi du point de vue des neurosciences d'aujourd'hui et jusqu'à son retour originel philosophique antique. C'est en ce sens que dans la section deux nous situons les étapes d'évolution du soi telle qu'elle s'exprime à travers le mythe de la Caverne de Platon, et qu'ensuite à la section trois nous nous sommes attachée à décrire l'une des figures herméneutiques incontournable de la pensée occidentale, celle de Socrate.

Enfin, nous achevons ce chapitre en retraçant brièvement l'évolution du concept de Sophia attaché à la *philosophie* [amour de la sagesse] pour comprendre l'évolution épistémologique de la connaissance du Soi et de ses applications contextuelles et scientifiques dans l'histoire de nos idées.

I) Les mouvements du Soi

De la « connaissance du soi » à la « conscience de Soi », la définition du Soi dépend principalement du courant de pensée dans lequel elle s'insère. Sa définition a été l'objet d'étude de nombreuses disciplines et est décrite selon différentes appellations que nous esquissons dans cette section. Selon que le Soi est appréhendé par un contexte professionnel de développement de compétence ou dirigé à la découverte de soi, sa

définition peut aller jusqu'à décrire la présence du divin en soi.

En somme la présentation du Soi de ce chapitre issue de diverses disciplines (théologique, philosophique, psychanalytique et neuroscientifique), aide à situer notre compréhension du phénomène au regard de son mouvement épistémologique.

1.1 L'apprentissage

Le soi des neurosciences se présente sous de multiples aspects. Il se définit en fonction des expériences du sujet, de son histoire de vie et du traitement physiologiquement. Des circuits neuronaux bien précis relie entre eux les événements vécus par la personne. Lorsqu'il est question de prendre une décision, le sujet s'appuie sur une vie entière d'apprentissage neuronal qui s'accomplit pour l'essentiel dans la zone des ganglions de la base, dans le cerveau primitif au sommet de la moelle épinière. À chaque fois que le sujet est engagé dans une prise de décision, ces circuits neuronaux s'actionnent dans une forme d'apprentissage implicite. Le fait de posséder une connaissance de soi approfondie – connaître ses émotions, ses pensées, ses valeurs, ses forces et faiblesses – permet au sujet de se reconnaître comme un sujet lucide vis-à-vis de lui-même ; il est l'objet de sa conscience.

Dans ce cas, le sujet fait confiance à son intuition en vue de laisser exprimer tout un réseau neuronal lequel a fondé son savoir sur l'expérience émotionnelle et sur les souvenirs stockés, en d'autres mots l'expérience de vie du sujet est tracée sur les liaisons synaptiques dédiés à la construction du soi. Pour les psychologues Rick Hanson et Richard Mendius, auteurs de l'ouvrage *Le cerveau de Bouddha, Bonheur amour et sagesse au temps des neurosciences*, le Soi apparaît sous différentes compréhensions et est continuellement soumis à un processus de construction/déconstruction qui fait que la conscience peut construire un soi sans que le sujet en soit véritablement conscient. Hanson et Mendius écrivent à ce propos qu'en observant « sa propre expérience, on voit que le soi – le sujet apparent – entre souvent en jeu après coup. À de nombreux égards, le soi ressemble à quelqu'un qui court derrière une procession déjà en route en criant continuellement : « voyez ce que j'ai créé ! » (2009 : 289). Ainsi, se construit et se structure, dans l'après coup, une entité du soi.

Les structures et les schémas neuronaux des sujets sont ancrés dans l'interaction entre le sujet et le monde, entre le cerveau et le soi apparent qui offre au sujet la sensation intime et puissante d'*être* un Soi. Les chercheurs en neurosciences cognitives classent le soi² selon de nombreuses configurations d'afférence et d'efférence de forme interactionniste :

Le Soi réflexif : en rapport avec les connexions neuronales du cortex préfrontal ;

Le Soi émotionnel : en rapport avec les ganglions de la base du cerveau et l'amygdale ;

Le Soi autobiographique : émanant de la conjonction des deux premiers et impliquant la variable temporelle ancrée entre passé et avenir ;

Le Soi-noyau : est un soi dépourvu des trois premiers mais garde l'essentiel d'un « je ». Dans le cadre de lésions préfrontales, le sujet parvient à maintenir une cohérence du Soi mais sans grande continuité dans son rapport avec le temps. Si les lésions sont plus en profondeur dans le tronc cérébral, le soi autobiographique s'efface alors que le soi-noyau perdure ;

Le Soi-comme-objet : il se prend pour objet de conscience lorsque le sujet pense à lui-même à partir des associations qui lui apparaissent spontanément à l'esprit. Une sorte d'autoréférence narrative à la jonction des lobes temporaux et pariétaux. Ce sont des instants momentanés du soi cohérent au fil du temps.

Le Soi comme sujet : correspond au sentiment permettant la subjectivité qui naît ainsi de la distinction que le sujet opère entre le corps-ci et le monde-là. Il est l'expérimentateur d'expérience à travers une conscience de soi inhérente qui est la suite de la maturation cérébrale du sujet au cours d'un développement fixant l'identité au fur et à mesure de l'élaboration stratifiée de ses aires cérébrales. Le soi n'est qu'une illusion faite de l'élaboration de systèmes et de sous-systèmes fabriqués par l'esprit à partir des expériences historiques du sujet et des moments disparates dans lesquels les expériences se sont produites. C'est ce qui peut expliquer que dans différentes pratiques méditatives la conscience pure peut être sans sujet, lequel a disparu ou s'est arrêté à une expression de structures cérébrales.

² Afin d'alléger l'apport des neurosciences, nous ne détaillerons les mouvements qu'à partir des aires cérébrales générales permettant de situer les fonctions du Soi et non les circuits spécifiques. En prévision de la lecture : **les ganglions de la base** sont des amas de cellules nerveuses qui interviennent dans le système de récompense. **L'hippocampe** est une zone du cerveau qui crée des nouveaux souvenirs et prévient des dangers. **L'amygdale** intervient suite aux stimuli de forte charge émotionnelle.

Les neurosciences situent la « conscience de soi » dans les zones préfrontales du cerveau. Ces zones abritent principalement les sentiments positifs de préférence où se localisent des pensées agréables qui aident à l'atteinte des objectifs fixés par le sujet. Le plaisir qu'éprouve le sujet est ainsi tracé dans le cerveau en étant relié à des circuits agréables, par exemple ; la passion pour le travail indique au niveau de la description neurologique que les circuits reliés au cortex préfrontal sont constitutifs d'un flux de sensations et de sentiments positifs. Les circuits fondés sur des sentiments de satisfaction auront tendance à rappeler au sujet, au cours de l'action, le caractère plaisant venant rehausser de surcroît la motivation à l'action.

1.1.1 L'introspection

L'avancement dans la capacité d'introspection aide à l'apprentissage de soi. En effet, Boyatzis (2002) rend compte d'une théorie de l'apprentissage de la découverte de soi. Cette théorie s'étale sur cinq découvertes portant sur la manière d'être et de s'incarner. Il le fait en s'attachant à saisir les liens entre la « volonté de changer » et la « métamorphose ». Cette dernière se constitue comme une progression discontinue et durable soutenue par des découvertes et des prises de conscience que le sujet entrevoit au fur et à mesure de son développement.

La théorie de l'apprentissage de Richard Boyatzis

- La première découverte : Mon moi idéal – qui je veux être
- La deuxième découverte : Mon moi réel – qui je suis ? quels sont mes points forts et mes faiblesses ?
- La troisième découverte : Mon programme d'apprentissage – comment puis-je capitaliser sur mes points forts tout en réduisant mes faiblesses.
- La quatrième découverte : Expérimenter et mettre en pratique de nouveaux comportements, pensée et sentiments jusqu'à les maîtriser parfaitement.
- La cinquième découverte : Développer les relations de soutien et de confiance qui rendent le changement possible.

Goleman, Boyatzis McKee, *L'intelligence émotionnelle au travail*, 2002 : 144

La conscience de Soi est donc un voyage au cœur de l'intériorité du sujet. Cela s'exprime à travers le développement des capacités liées à la conscience émotionnelle à mener une juste évaluation à l'égard de son moi propre et à fortifier la confiance en soi. L'une et l'autre impliquent de savoir lire ses émotions et de savoir mesurer leur impact potentiel dans les décisions prises. La juste perception de ses capacités intuitives et de ses propres valeurs s'accompagne de la connaissance de ses forces et de ses faiblesses.

Dans son ouvrage intitulé « L'intelligence émotionnelle au travail », Goleman, Boyatzis McKee (2002) développent les étapes du processus qui se déploient de manière réursive et ordonnée, suivant des séquences plus ou moins longues entre le « moi réel » et le « moi idéal ». Ce mouvement de séquençage se présente comme un cycle qui se poursuit tout au long de la vie. Ce cycle fait en sorte que les changements de pratique ou de qualité personnelle sont corrélées entre elles. Quand la personne se projette dans l'avenir, elle se met dans l'immédiat à l'écoute d'elle-même et de ses valeurs afin que celles-ci soient impérativement en lien direct avec les rêves et les aspirations du sujet.

La particularité des personnes ayant conscience de leur Soi s'exprime par le fait qu'elles détiennent une capacité de recueillement, d'introspection et d'autoréflexion. Cette démarche permet ainsi à ceux et celles qui disposent d'un caractère de leaders d'agir avec conviction et authenticité. Boyatzis précise que bon nombre de meneurs exceptionnels « apportent à leur vie professionnelle le même mode d'introspection et de vigilance qu'ils cultivent dans leur vie spirituelle » (2002 : 144).

1.2 La subjectivation

La subjectivation est généralement définie comme une méthode dialectique et analytique permettant la constitution d'un sujet. Selon que le processus soit étudié en psychanalyse ou en philosophie, il ouvre des champs d'explication plus moins définis par l'angle d'analyse. Le concept de subjectivation est apparu en psychanalyse au moment où il fallut rendre compte des diverses problématiques cliniques, affectant le sens de soi du rapport aux autres. Dès lors, la prospection de la vie psychique a donné lieu – à travers la mise en évidence des processus inconscients – à une méta-subjectivation caractéristique de la mouvance des transformations intrapsychique du sujet.

1.2.1 La subjectivation en psychanalyse

Le modèle du processus de subjectivation de Cahn (1991) est envisagé comme un modèle de progressivité psychique se déployant de la naissance à la mort. La période d'adolescence serait, au cours de ce processus, le point de révélation décisif. Ce processus de subjectivation peut cependant connaître des ratés. Dans un rapport qui interroge les pathologies de la subjectivation datant de 1991 et présenté au Congrès de psychanalystes de langue française, Cahn décrit la difficulté, pour les adolescents, de constituer un espace psychique ouvrant le processus de subjectivation. Un espace qui est par définition, une appropriation subjective d'une partie de la réalité et qui fait opposition au déni qui refuse une partie de la réalité et au clivage qui sépare la réalité psychique en deux comme dans le cas des traumatismes. L'obstacle à l'instauration d'un espace psychique se fonde sur des éléments qui seraient soit constitutifs du vide, soit caractéristiques de l'intrusion insupportable rendant la subjectivation défailante.

Toujours selon Cahn, au moment où l'adolescent est lancé dans un processus de remaniement identificatoire et cognitif remettant en cause les acquis antérieurs fondés sur un système de croyance déséquilibré, la pathologie de l'espace transitionnel « est donc d'abord celle de la croyance, dans le rapport causal que fonde et déploie cette dernière entre la conflictualité personnelle et la relation au monde, même si s'avère déterminant le va-et-vient introjectif et projectif entre les deux pôles » (1994 :27). Cette étape particulièrement angoissante entre remaniement et construction identitaire « se situe dans une continuité vitale de désengagement et de désaliénation du pouvoir de l'autre ou de sa jouissance et, par là même, de transformation du Surmoi (considérant les valeurs morales) et de constitution de l'Idéal du Moi » (1998 : 52). Pour Cahn, l'adolescent est habité par une crise existentielle qui situe les problématiques d'articulation des objets externe et interne et de leur représentation caractéristique de la crise narcissique du besoin excessif d'admiration et de la crise des objets.

Nous constatons qu'en psychanalyse le concept de Soi est d'abord abordé du point de vue des difficultés que le sujet éprouve à construire un espace psychique à soi lui permettant de faire sens de sa réalité. Face à un processus défailant, les

dysfonctionnements de l'appareil psychique peuvent affecter le sens donné à soi et les relations qu'il engage avec les autres. Et c'est à travers la compréhension des affects, caractéristiques de son individualité de sujet que peut être considéré le processus de subjectivation en tant qu'espace de transformation. Cet espace de transition accueille le rapport au corps, à l'environnement et à la relation entre les deux. Chaque individu dispose de sa propre représentation du monde, c'est ce qui lui permet d'engager son existence sur l'horizon d'un *devenir sujet* (Cahn, 2006). Le sujet se construit, à partir d'éléments extérieurs mêlés à sa perception des éléments à s'approprier, pour donner consistance à sa compréhension de la réalité.

Pour Bertrand (2005), la subjectivation en psychanalyse reflète l'appropriation subjective de ce qui a été refoulé ou clivé. De ce fait, il n'y a pas pour le sujet de souvenirs mais la trace psychique de quelque chose à l'état brut, qui n'est pas symbolisable. Elle écrit « lorsque la subjectivation se définit comme une appropriation subjective, cela n'implique pas seulement le rappel à la conscience des souvenirs disparus, des pensées qui ont subi le destin du refoulement, cela évoque aussi des trous, des failles, et une inscription dans le psychisme qui passe par une construction ou une reconstruction. » (2005 : 25). Il s'agit donc d'un processus constant qui forme la subjectivité du sujet, en se construisant en tant que sujet. En dépit de l'éducation acquise dès la naissance et qui s'est poursuivie au cours du développement individuel de soi, la subjectivation est ce qui permet au sujet de s'approprier sa propre authenticité dans son rapport au monde.

Pour Wainrib, la subjectivation est un « processus en partie inconscient, par lequel un individu se reconnaît dans ses tentatives de donner un sens au réel, au moyen de son activité de symbolisation » (2006 : 2). Le mouvement du soi se traduit alors par le processus de subjectivation qui se définit comme le processus interactif de l'intrapsychique et de l'intersubjectif. La subjectivation s'ancore dans une architecture psychique qui apparaît comme un processus plus ou moins inconscient à travers lequel un individu se reconnaît au moyen de son activité de symbolisation. Le sujet placé au cœur d'une interaction, est influencé par les mentalités de ses groupes et de sa culture d'appartenance. De ce fait, le sujet se forge progressivement un sens au réel qu'il ancre au cœur d'un échange entre son environnement et sa réalité psychique. Le sujet est alors en mesure de déposer sa subjectivité en face de son devenir de sujet.

Dans le cas du monde professionnel tout particulièrement, la psycho-dynamique du travail étudie la subjectivation dans son lien direct avec la reconnaissance de Soi. Pour le psychiatre psychanalyste Christophe Dejours, « la reconnaissance dont on peut bénéficier grâce au travail s'inscrit très précisément dans la dynamique de construction et de stabilisation de l'identité. Grâce à la reconnaissance, le travail peut s'inscrire dans la dynamique dite de l'accomplissement de soi » (2007a : 272). La reconnaissance aide à saisir, dans le cadre de la subjectivation, « les voies de passage de l'économie subjective à la dimension collective » (Gernet & Dejours, 2009). En somme, la subjectivation se construit en même temps que l'identité – à ne pas confondre avec la personnalité – à travers la reconnaissance et la sublimation en tant qu'elle ouvre le champ de l'amour. Et si la « dynamique de la reconnaissance est durablement enrayée, l'identité en est atteinte et l'économie psychique et relationnelle de l'amour en est bouleversée » (Potiron, 2015 : 32). Le concept de reconnaissance de Soi fait le lien entre la psychanalyse et la psycho-dynamique du travail faisant de l'identité du sujet l'expression affirmée d'une lutte pour l'émancipation qui instaure une échappée de l'aliénation.

1.2.2 La subjectivation en philosophie

Du côté de la philosophie, le concept de subjectivation a été repris par le philosophe Foucault particulièrement dans son cours sur « le gouvernement de soi » (1983-1984). Il propose sa conception du sujet à travers les notions de « courage » et de « vérité » mises en jeu dans la libération de soi à l'égard des autorités. Chez Foucault, le processus de subjectivation est interprété comme une sorte de conversion qui permet au sujet de s'ancrer, de correspondre à sa vraie identité. De plus, la subjectivation traduit le mouvement de l'être qui peut reconnaître, par l'accès à la connaissance du Soi, le rôle de la Sagesse en tant qu'elle ouvre la voie sur laquelle chemine le sujet en quête de Soi. Être libre, écrit Foucault, « c'est ne pas accepter comme vrai ce qu'une autorité vous dit être vrai, du moins ne pas l'accepter parce qu'une autorité vous dit que c'est vrai, c'est de l'accepter que si on considère soi-même comme bon les raisons de l'accepter » (Foucault 1986 : 39). Le refus de se laisser gouverner par des autorités externes, comme les politiques hospitalières ou autres systèmes religieux, constitue, chez Foucault, l'étape préliminaire de tout projet de libération, aussi bien pour les individus que pour les sociétés. Ainsi, le courage, c'est oser sa propre critique comme l'enjeu d'une « indocilité réfléchie ». Une fois ce refus affirmé,

il appartient à la personne de se donner des valeurs à partir desquelles elle « se gouvernera » elle-même. Le fait que le sujet confère un sens à son existence et qu'il construit celle-ci en fidélité à ce sens revient à dire qu'il peut être l'unique maître de sa propre vie. Une maîtrise entière du Moi implique une désaliénation qui trace une voie en direction d'une libération s'exprimant dans un véritable gouvernement du Moi. Lorsque le sujet s'instaure en gouverneur, dans une forme particulière de subjectivation, de sa propre existence, il se met en chemin vers une entrée dans le divin (Foucault, 1982).

Pour Deleuze (1986), la subjectivation appartient à une vision poétique du sujet. En tant que processus constant, elle émane du dehors faisant du dedans un plissement du dehors. Le dehors – ce qui est extérieur au sujet – et le dedans – son appareil psychique – sont de même nature et sont, l'un comme l'autre, les deux versants d'une même pièce et le lieu entre les deux. Les lieux du pli sont en fait, le processus de subjectivation en tant qu'il s'approprie les deux. La subjectivation dans le rapport à soi est alors conçue comme une renaissance de soi qui provient d'un ailleurs et autrement. La rencontre entre l'extérieur et l'intérieur du sujet compose le plissement entre les deux, composant l'altérité des deux mondes. Les événements et les autres, en tant qu'altérité, encodent des données dans la mémoire. Ainsi, la mémoire du dehors en tant que mémoire absolue est ce qui affecte le sujet. La mémoire, écrit-il « est le vrai nom du rapport à soi, ou de l'affect de soi par soi. » (1986 : 115).

1.3 La pneumatisation/déification

La déification est d'après le théologien du christianisme orthodoxe russe Paul Evdokimov (1963), le processus par lequel l'individu s'élève au rang de Dieu. Ce processus se rattache à la formation de Soi. « C'est cette révélation de la « grande évidence » par l'esprit-saint qui porte le nom du grand charisme ; tendu vers l'ultime désirable, « il pousse le nous » hors de ses limites. L'âme se trouve surélevée dans le don de l'humilité-obéissance et n'a plus prise sur rien. C'est dans sa totale impuissance reconnue et vécue que comme l'oblation suprême, oblation libre et jubilante, condition de la réceptivité, elle reconnaît Dieu » (Evdokimov, 1963 : 110).

La philosophie antique platonicienne exprime le « nous » comme la raison intégrant la partie divine de l'âme. Par extension, le « nous » désigne la raison universelle ou Dieu.

La divinisation, déification, theopoiësis, ou théosis renvoient au fait de participer, dans le christianisme, à la nature divine par le Christ. D'après son étymologie, le terme apothéose est un dérivé de la théosis – un terme central de l'orthodoxie orientale russe – et désigne le principe de divinisation, c'est-à-dire une élévation spirituelle au rang de Dieu qui constitue une sorte d'apothéose.

Au mot mystique, le théologien Paul Evdokimov préfère parler de « pneumatisation », de « participation », ou de « théosis » dont l'interaction entre deux mouvements – ascendant venant de l'homme et descendant venant de Dieu – doit être lue comme une « vérité dialectique et antinomique » (1965 : 108). Une notion aide la compréhension du Soi chez le chrétien orthodoxe dont l'objectif est la déification car il est fait à l'image de Dieu. De son côté, la religion insiste plutôt sur le fait que les humains – tout au moins les croyants – sont portés par l'espoir d'atteindre une sorte de déification ou de *theosis* en tant que pleine réalisation de leur humanité. C'est à ce terme de *theosis* que la théologie orthodoxe russe se réfère pour traduire l'identification du croyant avec dieu.

1.4 L'individuation

Dans ses travaux sur sa psychologie analytique, le psychiatre Carl Jung (1876-1961) a envisagé ce processus de transformation faisant parvenir le Moi au Soi sous le terme d'individuation qu'il décrit comme le processus dialectique que traverse le Moi en vue d'atteindre la totalité. Ce lien entre le moi et la totalité exprime une forme d'empathie qui unit l'individu et l'humanité, le monde et l'univers, le social et le politique. Le processus mis en jeu consiste à refléter la connaissance de Soi qui advient par l'intégration successive des contenus de l'inconscient personnel en tant qu'il est relié à l'inconscient collectif. Le Soi en tant qu'unité autonome est un archétype qui investit l'entièreté du psychisme.

L'individuation est en somme un mouvement de création qui puise dans l'inconscient collectif où se situent les mythes et les symboles. Jung écrit que « l'inconscient est un processus et les rapports du moi à l'égard de l'inconscient et de ses contenus déclenchent une évolution, voire une métamorphose véritable de la psyché. Dans les cas individuels, on peut suivre ce processus à travers les rêves et les phantasmes. Dans le monde collectif, ce processus s'est trouvé inscrit dans les différents systèmes religieux

et dans les métamorphoses de leurs symboles. C'est à travers l'étude des évolutions individuelles et collectives et à travers la compréhension de la symbolique alchimique que je parvins à la notion clé de toute ma psychologie, à la notion du processus d'individuation » (1961 : 243-44).

Sa définition de la réalité humaine n'en repose pas moins sur ce qu'il nomme « une énigme métaphysique », à savoir que l'évolution progressive de l'être emprunte un chemin spécifiquement humain – un universel transcendant les cultures – qui n'aboutit à une forme complète et achevée que dans des individuations singulières. L'individuel est pensé par Jung comme combinant une double version de l'âme, celle du masculin sous forme de l'*animus* et celle du féminin sous celle de l'*anima*. Sa pensée repose sur des catégories universelles issues de ses études comparées du christianisme, du bouddhisme, du taoïsme et du gnosticisme qui l'ont conduit à démontrer l'unité des processus en jeu dans la transformation intérieure des personnes, quelles que soient leur culture ou leur religion. Pour Jung, le cœur mystique de toutes les religions est fondamentalement le même ; de plus, il a montré que le voyage vers la rencontre du Moi est indissociable, à ce niveau profond, d'un voyage vers le Divin.

Inspiré du principe d'entéléchie³ d'Aristote, le psychanalyste Jung développe le concept d'individuation – selon un principe insistant sur la relation qu'une personne établit avec une réalité commune s'exprimant dans un symbole inconscient universel présent dans l'être humain idéal. Plus spécifiquement lorsqu'il développe sa psychologie analytique au chapitre du « recueillement et de la prise de conscience » de son ouvrage *L'âme et la vie*, il insiste sur le fait que le dévoilement moral de soi ne s'obtient qu'à la suite d'un retour méditatif sincère et profond sur soi-même. C'est ce qui amène à l'essentiel de la nature humaine, une nature qui exprimerait l'authenticité d'un rapport intérieur, la maîtrise de soi et la vocation individuelle et sociale.

³ Chose ou être qui permet à l'esprit ou au cœur de trouver son plein épanouissement. Principe créateur de l'être, par lequel l'être trouve sa perfection en passant de la puissance à l'acte.

II) Au cœur du mythe de la caverne de Platon

L'analogie de la caverne de Platon illustre, à travers la mise en scène de notre condition humaine, sans doute mieux que toute réflexion théorique, comment s'opère le dégagement de la fausse représentation d'une réalité perçue comme des jeux d'ombres. Il nous sert ici à l'insertion des concepts au sein d'une image commune. Dans la Caverne souterraine de Platon, des hommes étaient maintenus, depuis leur naissance, le cou enchaîné et le visage tourné face au mur du fond de la caverne. Depuis cette position, ils ne pouvaient percevoir que des figures en mouvement d'hommes ou d'animaux, des machinistes – manipulateurs de la vérité ou des récits, hommes politiques, sophistes – placés derrière leur dos projetant à partir d'un feu ardent – une source lumineuse et magique – des ombres construites et falsifiées symbolisant les fausses croyances, les idées reçues et les préjugés. Parfois, ces hommes enchaînés entendaient des voix et des sons qui venaient animer leurs visions, qu'il pourrait y avoir une autre réalité que ces ombres projetées devant leurs yeux pourraient bien n'être que pure illusion. Les habitants de la Caverne pensaient qu'une autre réalité n'ayant rien d'évanescant ou de spéculatif se trouvait sans doute derrière eux, qu'il devait bien exister un monde autre que ce qu'ils voyaient et que cette quête de l'autre monde impliquait une ascension suprême pouvant les mener à la contemplation du Soleil, de la Lune et des étoiles composant la lumière qui éblouissait leur regard.

Ce moment de vérité s'est concrétisé pour les hommes prisonniers de la Caverne lorsqu'ils furent libérés suite à la rencontre d'une personne qui est venue bouleverser leurs croyances antérieures ; un philosophe les incita en effet à découvrir une réalité jusque-là cachée, dans une échappée à l'égard des simples apparences du réel. Le caractère inaccessible de la Vérité en soi exprime l'impuissance à rejoindre toutes les dimensions de la réalité sensible et intelligible ; une douleur psychique et un inconfort mental peuvent naître de cette impuissance et provoquer, dans certains cas, un « *pathos* » qui peut faire basculer le sujet dans des jugements erronés, des préjugés ou des fausses croyances qui définissent le moi aliéné (section 1).

C'est à la vue de cette lumière intense et extrême que l'individu au préalable prisonnier peut se défaire de l'illusion dans une sorte de réveil ou de conversion synonymes

de libération (section 2). D'autre part, cette impuissance démontre qu'il existe une limite au savoir sur le monde et que tout effort pour s'affranchir de cette limite exige de la part du sujet de déployer toutes ses forces intellectuelles et psychologiques pour entreprendre la nécessaire et difficile recherche du sens caché, jusque-là ignoré au cœur de la réalité qui se donne à contempler (section 3).

2.1 Dérives et aliénation

Cette conception du moi aliéné est représenté sous l'idée de l'inconfort existentiel qui ignore son identité profonde se cachant sous les voiles de son identité empirique. Dans le christianisme, c'est la réalisation du caractère aliénant du péché séparant l'homme de dieu qui engage le sujet dans un détachement à l'égard de l'illusion faisant croire à l'homme qu'il est l'unique maître de ses choix. Dans la mystique islamique – soufisme –, c'est davantage l'effacement de l'identité erronée qui s'impose comme voie donnant un accès authentique à la pleine réalisation du Moi à travers l'unification de l'humain et du divin. Cette quête qui se nomme « *fana* » en arabe met l'accent sur l'extinction du faux moi au profit de la révélation d'un Moi intime et profond qui fait découvrir la plénitude de la réalité du monde. Du côté de la mystique juive, la réalité divine libérée des aliénations du monde s'exprime dans la kabbale à travers un jeu d'interactions constantes entre le divin et le psychisme humain.

Ces différents chemins ouvrant à la plénitude du Moi supposent, selon Keller (1996), que le sujet appartient à une tradition religieuse et qu'il a conscience du fait que cette tradition lui offre des voies d'accès à la réalité profonde de son être. C'est donc du dedans même de ce que peut leur offrir son groupe religieux d'appartenance que de nombreux sujets entreprennent leur cheminement en direction de leur Moi profond et réalisent une sortie de la Caverne.

Cependant, ce parcours parsemé de situations d'aliénations agit, chez certaines personnes, de manière à créer des conditions psychologiques de fragilisation qui favorisent des recompositions identitaires en forçant le sujet à se poser des questions existentielles relativement à la possible discontinuité du Moi lorsqu'il est vécu comme menacé. Ces moments d'incertitude sont transformés, chez certains sujets, en des tremplins qui les détachent de la part de négativité dont sont porteuses ces situations d'aliénation, elles les

propulsent sur le versant positif de leur existence en les poussant à construire, ou à reconstruire, leur Moi.

Ce faisant, ces dérives peuvent apparaître au cours de la déconstruction du faux moi empirique dans la mesure où celle-ci se fonde sur un profond questionnement existentiel organisé autour de l'effort pour accéder à une pleine conscience de soi. Dans ces cas, il convient de parler de théopathologie (Mecheri, 2016). La dérive de l'atteinte du Moi Profond précipite certains sujets dans des souffrances psychiques et des passions. La part du « divin en soi » – le théos – est affectée dans la quête du sujet par différentes formes de désordres à composante psychologique. L'inconfort existentiel du sujet qui cherche à cheminer dans le cadre d'une quête de la direction du soi peut exprimer différents troubles psychopathologiques tels que la dépression et l'anxiété. La « théopathologie » (*théos* du grec signifiant Dieu et *pathos* du grec signifiant souffrance) qualifie l'impact pathogène de la répression qui étouffe, dans un contexte d'anti-religion, de xénophobie, - christianophobie, islamophobie ou d'antisémitisme – le désir de transcendance poursuivi par des sujets qui cherchent à établir des relations avec la spiritualité, dans l'accomplissement immanent du soi.

Pensée comme une « aliénation » du divin en soi, qui reconnaît le caractère religieux du sujet, la théopathologie est une souffrance pathologique dont le processus se déploie sur deux versants. D'une part, il exprime la dépossession par l'individu d'une « Maîtrise » sur sa propre existence et d'autre part, la perte du Moi est récupérée par des forces extérieures – pouvoir politique, système religieux, valeurs culturelles, organisation familiale – qui privent le sujet de l'authenticité de son expérience humaine. Cela réduit ses possibilités de renouvellement de soi. C'est cette dérive qui peut entraîner des phénomènes de dissonance cognitive dans l'explication d'une difficulté d'entendement qui justifie l'aliénation.

Dans le sens où c'est la capacité même de la rationalité du sujet qui est affectée sa capacité à appréhender son existence est affaiblie. En vue d'interpréter la théopathologie – l'antithèse de la théosis (Evdokimov, 1965) –, il faut la penser comme un ensemble de troubles issus d'une aliénation du Moi et engendrée par une dissonance cognitive. Enfin, l'expérience de la théopathologie peut conduire certains sujets à imaginer un infini qu'ils

associent au divin en tant que voie permettant de conférer un sens à ce qui semble ne pas en avoir et qui les propulsent aux limites de leur propre pensée, préjugés et jugements.

2.2 Émancipation et libération de la caverne

L'émancipation qui produit la libération de la caverne se réalise lorsque le sujet trouve en lui-même les ressources intellectuelles et affectives capables de favoriser son accès à l'intimité profonde de son Moi. Le sujet en quête spirituelle, expérimente d'abord une phase d'inconfort face à son existence qui lui apparaît insuffisante ; il reconnaît ensuite que son identité empirique n'est pas en accord avec son identité profonde ; puis, il prend conscience du fait qu'il lui est possible de réajuster l'écart entre son identité empirique et son identité véritable ; et enfin, il élabore, à partir du système religieux qui est le sien, une voie de sortie lui permettant de faire émerger son identité profonde (Keller, 1996).

La mise en marche d'une libération par rapport au dedans du sujet implique en effet la prise de conscience de l'existence d'une scissure au cœur même de l'être qui fragilise le sujet au point de l'enfermer en lui-même. Il est sans doute plus difficile, pour un sujet, de sortir de l'enfermement qui l'emprisonne dans son propre espace intérieur que de se libérer de ses chaînes externes, car cela implique directement la transformation de ses perceptions. Le sujet est alors prisonnier de sa propre intériorité.

Pour permettre la transformation du regard et pour ainsi approcher la capacité imaginative, un des chemins qui s'ouvre est celui de la contemplation qui consiste à puiser dans ses ressources intellectuelles et affectives la capacité d'orienter sa pensée vers son paroxysme jusqu'à sa possible atteinte de l'équilibre du processus « d'homéostasie psychique » (Keller, 1996) en sollicitant les trois facultés psychiques que sont la mémoire, l'imagination et la volonté. Le regard que le sujet porte sur lui-même lui permet d'explorer sa propre intériorité, à travers sa quête d'une ascension vers un idéal Ultime qui implique une transformation de soi graduelle. Pour Keller, l'homme parfait est celui qui a réalisé l'Ultime et qui, de plus, l'a intégré dans sa propre réalité. En d'autres mots, c'est celui ou celle qui s'est approché au plus près de l'idée du père et d'un Dieu qui est « à l'image de l'ultime lui-même libre de toute contrainte » (1996 : 215). Dans les branches mystiques des religions monothéistes, c'est dans la recherche d'une congruence entre le désir de Dieu et le désir de plénitude dans l'homme que la quête spirituelle – et à plus forte raison la

quête mystique – fait avancer le sujet humain dans l’union entre l’âme et Dieu (Keller, 1996). La libération consiste non seulement dans la reconnaissance de la fausse identité dont le sujet veut se libérer mais aussi dans la prise de conscience de l’existence d’une identité ultime présente au fond de soi.

2.3 Félicité intellectuelle et contemplation

Le philosophe et métaphysicien Ibn Farabi cité par Rudolph (2015) définit la « félicité intellectuelle » comme la capacité à reconnaître via le principe de la contemplation, l’origine de tout ce qui a été créé et le fait que le créateur continue par sa créature l’œuvre de création. Non seulement la créature qu’est l’Homme trouve-t-elle en contemplant la création la trace de son créateur mais elle arrive aussi à saisir l’enjeu créatif dont le regard est lui-même l’œuvre en création. La contemplation dirige la pensée et le regard vers une réalité infinie ouverte à la totalité envisagée à travers la figure de Dieu ou celle de l’humanité. La vision ainsi contemplée réunit l’invisible et le visible, l’imaginé et le pensé, le monde des hommes et celui des dieux. Cette accession à la pleine humanité s’accomplit aussi par le biais de la quête de « l’amour absolu » et est repris plus tard par le philosophe Al Ghazâlî cité par Rudolph (2015) lorsqu’il évoque le défi représenté par l’élévation de l’homme en direction du « monde seigneurial » qui s’obtient par la capacité à contempler le commun sous la fluidité des choses et l’universel sous la diversité de l’humain déploie la puissance de l’imaginaire chez les humains.

Plus proche de nous, et cette fois-ci dans le principe de déification ou de *théosis*, au sens où en parle le théologien russe Paul Evdokimov (1965) la contemplation n’est permise qu’à l’unique condition d’avoir au préalable transformé son regard. Il écrit « c’est dans la saisie de son absolue transcendance que s’opère l’expérience la plus intérieure de la proximité de Dieu. La contemplation mystique se situe ainsi au-delà du discours, elle est pure vision immatérielle d’où les sens et l’intelligence conceptuelle sont exclus. L’extase dans la « sortie en soi-même » rejoint l’extase et dessaisit le mystique de lui-même, le fait s’aliéner en Dieu. La cessation de toute activité cognitive culmine dans cette hésychie totale où la paix dépasse toute paix » (1965 :110).

Exprimée cette fois dans des termes séculiers contemporains, cette même idée de contemplation se retrouve chez Gilles Deleuze, plus précisément dans son cours donné le

17 mars 1987 à l'Université de Vincennes. Pour Deleuze, la contemplation de la figure de l'autre – « celle des hommes comme celle des dieux » – aide à la reconnaissance du Moi dans l'autre et de l'autre dans le Moi. Deleuze dit : « *En contemplant l'autre chose, elle se remplit d'elle-même. La chose se remplit d'elle-même en contemplant l'autre chose. Et il dit : et non seulement les animaux, non seulement les âmes, vous et moi, nous sommes des contemplations remplies d'elles-mêmes. Nous sommes des petites joies* ». Ce qu'écrit Deleuze rejoint la position de Pierre Hadot pour qui « *contempler la sagesse dans telle ou telle personnalité, c'est donc opérer un mouvement de l'esprit de cette personnalité ... dans la représentation d'une perfection absolue qui serait au-delà de toutes ses incarnations possibles* » (1993 : 359). Pour pouvoir percevoir l'unité qui unit le sujet au monde, il faut se concentrer et s'exercer à la sagesse en vue de contempler la sagesse en tant qu'elle ouvre à un état de perfection de l'être qui peut atteindre le divin.

III) Le psychagogue de l'herméneutique de Soi

Pour Socrate, l'action même de « philosopher » est orientée de manière à faire travailler les esprits pour qu'ils arrivent à créer une certaine disposition psychologique leur permettant d'appréhender leur Vérité et à produire éventuellement un *système de pensée*. Socrate suscitait la Connaissance de soi, laquelle est aujourd'hui perçue comme une dimension spirituelle qui peut se relier à la *sophie*. La réflexion que le praticien engage relativement à l'accompagnement spirituel peut être reconnue dans l'accompagnement psychagogique qui unissait Alcibiade à Socrate. Ici, nous cherchons à découvrir ce qui peut constituer une figure type dont les caractéristiques sont semblables à Socrate et Hermès, en vue de comprendre le cheminement de ceux qui aujourd'hui sont désignés à la pratique des soins spirituels car les deux précités l'un comme l'autre prodiguaient au nom de la philosophie et au nom de la médecine des exercices de nature spirituelle. Le dieu Hermès – figure mythique d'où découle le mot « herméneutique » – jouait le rôle de messager des dieux dans le panthéon grec. Le symbole même de la médecine occidentale – le caducée d'Hermès – représente, en tant qu'emblème de l'accomplissement de l'homme, la fonction pastorale d'Hermès qui était chargé de maintenir les liens entre les dieux et les hommes.

3.1 Qui était Socrate, ce Silène herméneute ?

La figure de Socrate se présente dans la pensée occidentale sous l'image d'un directeur de conscience ou encore d'un psychagogue, à la fois psychologue et pédagogue, qui oriente les citoyens dans l'examen intérieur de leur conscience. Cela se fait par la mise en place d'exercices inspirés de la maïeutique qui guident les sujets dans le travail qu'ils entreprennent en vue de se connaître eux-mêmes. Dans sa maïeutique qui vise à faire accoucher les âmes de leur conscience d'être, Socrate n'impose aucune doctrine systématique mais propose plutôt une ligne directrice de pensée qui invite le sujet à d'abord prendre conscience de sa propre ignorance et à s'ajuster en conséquence lorsqu'il entreprend une auto-analyse de ce qui constitue sa connaissance.

Dans une sorte de combat amical, Socrate invite ses interlocuteurs à s'engager dans une démarche de réflexion amenant l'introspection, avec l'objectif de dépasser les contradictions dans lesquelles le sujet se trouve pris et à se déprendre de toute forme d'erreur de raisonnement, consciente et/ou inconsciente, s'il veut pouvoir accéder progressivement à la sagesse.

Socrate est décrit par Pierre Hadot (1993) comme un silène qui est en quelque sorte le fils d'Hermès, le messenger des dieux. Peut-être est-il juste de préciser que Socrate est le fils de celui qui peut communiquer directement, tout comme Hermès, avec les dieux et qu'il doit parler, en même temps, avec les hommes qui sont ses compatriotes. En tant que philosophe maître de la parole dialogique, Socrate n'a pas eu besoin de construire un système fondé sur la mystique comme ont pu le faire les prophètes. L'art de la parole qu'il a développé et appris aux autres se présente chez lui comme une traduction de l'art du bien penser, lequel exige d'échapper à toutes les dérives – surplus d'émotions ; manque de sommeil, sensibilité – qui peuvent faire errer la pensée.

Pour Foucault, lorsque Socrate invite Alcibiade - un jeune général voulant servir la Cité - à « s'occuper de lui » c'est avec l'objectif de lui faire comprendre que le dialogue socratique doit l'aider à combler son ignorance et à lui apprendre à s'occuper de lui avant de se mettre au service de la Cité. L'enseignement de Socrate se faisait en proposant par ses questions des élaborations réflexives au sujet du « connais-toi toi-même » qui respectent pleinement les exigences de la raison. Dans la philosophie grecque du temps de Socrate, le Logos était déjà vu comme un divin pédagogue à l'œuvre dans l'entreprise

d'éducation de l'humanité. Le christianisme reprendra cette même idée en faisant de la pleine révélation du Logos accomplie en Jésus-Christ la vraie philosophie qui enseigne aux humains à se conduire de façon à pouvoir ressembler à Dieu. Est un philosophe celui qui est dégagé de toute foi religieuse.

Socrate peut être décrit comme un philosophe lançant un appel à l'existence plénière à l'adresse de ses concitoyens. Pierre Hadot écrit à ce sujet : « *En dehors du mouvement dialectique du Logos, ce chemin parcouru ensemble entre Socrate et son interlocuteur, cette volonté commune de se mettre d'accord, sont déjà de l'amour, et la philosophie réside bien dans cet exercice spirituel plutôt que dans la construction d'un système. La tâche du dialogue consiste même essentiellement à montrer les limites du langage de communiquer l'expérience morale et existentielle. Mais le dialogue lui-même en tant qu'évènement, en tant qu'activité spirituelle a déjà été une expérience morale* » (1993 : 180). C'est en ce sens que Socrate peut être considéré comme un psychologue-pédagogue qui enseigne la connaissance de soi et qui libère les âmes dans un objectif de révélation du sujet à lui-même et dans l'aspiration à être son propre maître.

Dans le monde musulman, Socrate est représenté sous la figure de l'homme vertueux et connaissant. En tant qu'homme de la rue, Socrate imposait par sa pensée une sorte de contre-culture ressemblant sans doute un peu au rôle que les soufis ont joué dans l'univers arabe, iranien (Keller, 1996) et turc allant contre les codes conventionnels préétablis de la société, en réaffirmant le caractère contemplatif. Bien avant Kant (1724-1804), le philosophe persan Al-Razi (865-935) avait centré son attention dans son ouvrage *Conduite philosophique* sur Socrate qu'il avait présenté comme réalisant l'idéal de l'homme. Il décrit Socrate comme un homme tourné exclusivement vers le monde ascétique et dont la posture de sage l'incitait à réfléchir et à mettre en pratique les exigences s'imposant à l'homme pour qu'il puisse devenir véritablement un homme. On sait que la réputation de Socrate s'est construite à partir de ses dialogues avec ses concitoyens, au marché, au banquet et un peu partout, avec l'objectif « de faire accoucher » les esprits dans la connaissance de soi et avec l'ultime finalité de les amener à ce à quoi Ibn Farabi appelle la « félicité intellectuelle ».

3.2 Un psychagogue : thérapeute du « connais-toi »

Socrate cherchait constamment à faire émerger chez ses interlocuteurs un discours organisé autour du sens, ajusté à la biographie du sujet et prenant forme dans une rhétorique. En plaçant la sagesse au cœur de sa démarche, Socrate enjoignait les citoyens d'Athènes à s'occuper d'eux-mêmes. On peut dire que sa philosophie se présentait comme l'élaboration d'un système d'éveil des consciences et qu'elle visait à faire accéder les citoyens de son temps à un niveau d'être par la méthode du dialogue comme espace exemplaire de la rencontre entre le Moi et les autres.

Pour Foucault, dans l'herméneutique du sujet, le philosophe peut être ce médiateur – comme Hermès – qui guide le sujet dans sa capacité à opérer le passage entre la *stultitia* – la stupidité qui renvoie à l'esclavage à l'égard du monde extérieur – à la *sapientia* – la sagesse qui est libération face à la séduction des choses matérielles. Le philosophe est donc vu, chez Foucault, comme un *hêgemôn* en tant que guide incontournable puisqu'il a déjà atteint la sagesse. Foucault écrit que l'*hêgemôn* « est le seul à faire en sorte que l'individu puisse se vouloir lui-même et s'atteindre lui-même, exercer sur soi sa souveraineté et trouver dans ce rapport la plénitude de son bonheur » (1982 : 130).

Dans le *De Vita Contemplativa* de Philon d'Alexandrie, les guides spirituels sont dépeints à partir d'une comparaison entre les thérapeutes soignant l'âme que sont ces guides spirituels et les médecins qui soignent le corps. Les médecins sont décrits comme des spécialistes utilisant une technique – au sens de la *technè* grecque – appelée *iatrikè* alors que les spécialistes de la *therapeia* pratiquent un « art du soin » qui leur permet de soigner l'Être dans sa totalité. Ces thérapeutes qui avaient autrefois l'habitude de se regrouper dans des confréries adossées à des écoles de philosophie pratiquaient, au sein de dispensaires nommés *iatreion*, des interventions visant à élargir, ou approfondir, le travail sur la totalité de l'Être. Dans son cours du 13 janvier 1982, Foucault semble s'inscrire dans la filiation de Philon d'Alexandrie quand il met en résonnance les notions de « souci de Soi » et de « soin de l'autre », ce dernier étant pensé comme un service rendu à la Cité. Foucault précise que l'entrée dans l'âge de la maturité – après la sortie de la vie adolescente – constitue un moment privilégié pour entreprendre le voyage en direction de son Moi en

approfondissant la connaissance de notre identité de sujet et en partant à la recherche du divin en Soi.

Dans la hiérarchie des guides capables d'enseigner des exercices spirituels aux sujets humains destinés à les aider à ce qu'ils arrivent à leur pleine réalisation par la pratique de la vertu, Foucault, (1984) distingue quatre catégories : les *philosophoi* connus pour être des « amoureux de la sagesse », les *kathêgêthai* qui sont des enseignants ou des maîtres des novices dans le monachisme chrétien et les *sunêtheis* qui sont, dans la pensée platonicienne, des hôtes soucieux de la vie de leurs hôtes. Parmi tous les guides, la tradition considère que les plus doués sont les *protreptikoi*, c'est-à-dire ceux qui peuvent donner un enseignement susceptible d'orienter l'esprit dans la bonne direction et qui sont suffisamment formés et alertes dans les débats intellectuels pour réfuter l'erreur en lui substituant le vrai. Ces guides sont surtout capables de repérer la présence d'une dissonance cognitive dans un sujet, de la déconstruire et de faire en sorte que ce sujet puisse lui-même resituer sa vérité par-delà les erreurs de raisonnement. Ainsi, le sujet s'incline face à la vérité avec l'assentiment de son maître.

Le seul sage qui n'a pas eu besoin de guide, c'est le dieu-homme – le *theios-anêr* – dont la capacité fut telle, qu'il a pu sortir par lui seul, de la non-sagesse. Les penseurs ont généralement présenté ce *theios-anêr* sous la figure du *sophos*, « le prudent et le sage », qui possède à la fois une grande ouverture du cœur et une parole dont la qualité est d'être authentique. À propos de la sagesse du sage, Foucault écrit dans le *Courage de la Vérité* : « *Et s'il est vrai que cette sagesse a pu lui être inspirée par un dieu ou lui être transmise par une tradition, un enseignement plus ou moins ésotérique, il n'en reste pas moins que le sage est présent dans ce qu'il dit, présent dans son dire-vrai. La sagesse qu'il formule, c'est bien sa propre sagesse. Le sage, dans ce qu'il dit, manifeste son mode d'être sage et, dans cette mesure, s'il a bien une certaine fonction d'intermédiaire entre sagesse intemporelle et traditionnelle (...) C'est son mode d'être sage, et c'est son mode d'être sage comme mode d'être personnel qui le qualifie comme sage et le qualifie pour parler le discours de sagesse (1984 : 17-18).*

Extrait d'un dialogue de Platon tiré du Charmide (ou Sur la sagesse) 164d-167a.

Charmide est l'oncle de Platon, l'objectif de ce dialogue est de trouver une définition de la sagesse, en vain.

CRITIAS. J'aurais même presque envie de dire que se connaître soi-même, c'est cela la sagesse, et je suis d'accord avec l'auteur de l'inscription de Delphes. (...) Voilà en quels termes, différents de ceux des hommes, le dieu s'adresse à ceux qui entrent dans son temple si je comprends bien l'intention de l'auteur de l'inscription. A chaque visiteur, il ne dit rien d'autre, en vérité, que : « Sois sage ! » Certes, il s'exprime en termes un peu énigmatiques, en sa qualité de devin. Donc, selon l'inscription et selon moi, « connais-toi toi-même » et « sois sage », c'est la même chose ! (...)

SOCRATE. Dis-moi donc ce que tu penses de la sagesse.

CRITIAS. Je pense que seule entre toutes les sciences, la sagesse est science d'elle-même et des autres sciences.

SOCRATE. Donc elle sera aussi la science de l'ignorance, si elle l'est de la science ?

CRITIAS. Assurément.

SOCRATE. En ce cas, le sage seul se connaîtra lui-même et sera capable de discerner ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas ; et de même pour les autres, il aura le pouvoir d'examiner ce que chacun sait et a conscience à juste titre de savoir, mais aussi ce qu'il croit à tort savoir. De cela, aucun autre homme n'est capable. Finalement, l'attitude (sôphronein = être sage) et la vertu (sôphrosunè) de sagesse, de même que la connaissance de soi-même consistent à savoir ce qu'on ne sait pas. Est-ce bien là ta pensée ?

Ainsi, on peut affirmer que toutes les personnes ont besoin, à l'exception du seul *theios-anêr*, d'un guide pour pouvoir cheminer jusqu'à la sagesse. Foucault a décrit avec précision la relation entre le guide-enseignant et les apprenants : « *Lorsqu'on sait ainsi manœuvrer dans le combat (la makhê) qui se déroule dans l'esprit de l'autre, quand on est capable de mener, par un art suffisant du discours, cette action qui consiste à réfuter la vérité qu'il croit et à tourner dans le bon sens son esprit, alors à ce moment-là on est véritablement un philosophe : on arrivera à diriger comme il le faut l'autre. Et, en*

revanche si on n'y arrive pas, eh bien il ne faut pas croire que ce sera celui qu'on dirige qui est fautif : c'est soi-même » (1982 : 135). Quiconque n'est pas « *theios-anêr* » doit se laisser guider s'il veut pouvoir accéder à son Moi profond ; le guide spirituel agit, dans cette guidance, à la manière d'un conseiller qui soutient la personne dans les exercices qu'elle mène pour coïncider avec ce qu'elle veut être.

3.3 Un amoureux de la sagesse

La philosophie est une discipline qui assume pleinement son attirance pour la sagesse. « *Philein* » signifie aimer et « *sophia* » signifie sagesse /savoir – la philosophie relie l'amour à la sagesse. Socrate en tant que philosophe suscitait clairement la connaissance de Soi auprès de ses semblables en se présentant comme un amoureux de la Sagesse – un philosophe. Ainsi, la philosophie en vint à être définie comme « l'amour de la sagesse » ou « l'amour du savoir » ; elle se présente comme une réflexion sur l'existence qui implique la mise en place d'un raisonnement par l'interrogation, le doute et l'interprétation. Dans la philosophie de Platon, elle s'oppose, entre autres, au désir humain « *philo-somatos* » - amour du corps – et à « *philo-hêdonos* » – amour du plaisir des sens.

Elle fut ainsi plutôt perçue comme un art de vivre s'exprimant dans une pratique surhumaine qui engageait l'intelligence pure, dans l'idée d'une tension vers la sagesse ancrée dans « l'amour de la connaissance » ou « *philomathia* ». Ainsi, l'étymologie de la sagesse décrit le sujet le *philo-sophe* qui tend vers une pratique de vie qui exige de mettre de côté les désirs humains à travers un agencement de la psychologie. Dès lors la pratique permet d'accéder à une forme de sagesse que le sujet devenu philosophe incarne par lui-même. Ce fut le cas de Socrate qui a mis en pratique sa philosophie jusqu'à sa mort ; il a été condamné pour avoir « corrompu la jeunesse » et a accepté sa sentence car elle relevait d'un devoir éthique de respecter la loi – même celle qui le condamne. La philosophie telle qu'elle s'est exprimée dans le monde grec de l'Antiquité se présentait, par le fait même, comme une thérapeutique destinée à assurer la paix de l'âme, à délivrer de l'angoisse des soucis de la vie, à proposer une éthique et une morale qui insérait le sujet dans le collectif et à répondre au mystère de l'existence.

En somme Socrate cherchait à ce que les citoyens d'Athènes aient conscience d'eux-mêmes. Et pour y arriver, il les accompagnait dans une remise en question de leur

savoirs acquis sur les choses en les incitant à la pratique philosophique. La philosophie qui se définit, en un sens premier, comme l'amour de la sagesse exige de la part du sujet un effort intellectuel et psychologique s'il veut pouvoir adopter un mode de vie qui est en accord avec les exigences de la sagesse ; pour ensuite qu'à leur tour, ils en deviennent philosophes. Socrate comme Alcibiade se présentent comme des stéréotypes – le sage en face du jeune en quête de sagesse et la philosophie enseigne que la quête de la sagesse engage l'être humain dans l'exploration de son Moi afin de pouvoir se réaliser pleinement.

3.4 Un incitateur à l'acte salvifique

Dans son cours du 3 février 1982, Michel Foucault situe sa réflexion sur le « prendre soin » à partir de la notion de Salut qu'il re-transpose de l'espace de la religion et de la spiritualité à l'espace du Sujet, l'acte salvifique étant vu comme la réalisation de la complétude du rapport au Moi. Dans sa réflexion, Foucault se réfère explicitement à la manière dont Socrate, le fils d'une sage-femme, incite Alcibiade, un jeune aristocrate qui veut s'occuper des affaires de la Cité, à s'occuper d'abord de lui-même et de son âme « *en tournant son regard vers le divin où se trouve le principe de la sagesse ; de telle sorte que lorsqu'il regardera en direction de lui-même, il découvrira le divin ; et il y découvrira par conséquent l'essence même de la sagesse (dikaiousunê), il verra en même temps l'élément divin qui est ce en quoi il se connaît et se reconnaît, puisque c'est dans l'élément de l'identique que le divin reflète ce que je suis* (70 : 1982).

Quelques semaines plus tard, Foucault conclut sa réflexion sur l'herméneutique du sujet en affirmant que la phénoménologie de l'esprit constitue le sommet de la philosophie occidentale tout en représentant, note-t-il, un des plus grands défis posés à la philosophie du XXI^e siècle. L'accès à la Sagesse se présente comme un moment transformateur qui permet au Moi de s'accomplir pleinement ; et la Sophia en tant que forme éminente de cette sagesse contribue à transformer en profondeur les sujets humains jusqu'à leur permettre de découvrir le divin dans leur Moi et de s'assimiler ainsi à Dieu.

Pour Foucault, le sotériologique – doctrines sur le Salut de l'âme - rencontre le thérapeutique dans la mesure où le sujet ne peut véritablement trouver son Salut, dit-t-il, qu'à travers un acte rédempteur qui rend possible la conquête du Moi dans son accomplissement total (1982). Avec Foucault, le « soin de soi » et le « souci de l'autre »

ne prennent vraiment tout leur sens que s'ils sont pensés sur l'horizon de la notion de « Salut » et de la paix comme la finalité d'une quête d'amour qui aboutirait à la sagesse et qui ferait du philosophe un amoureux de la sagesse. À travers ces différentes étapes du cheminement spirituel, le sujet accède à un état psychologique dans lequel il trouve, par les caractéristiques empruntées à la philo-sophia.

IV) La Sophia d'hier à aujourd'hui

La Sophia classique est ici envisagée comme fournissant la ligne directrice et subjective guidant la conduite des sujets selon trois parcours – philosophique, psychologique et mystique – qu'il faut réunir, sous le regard unificateur de la spiritualité, pour pouvoir suivre la dynamique de l'expérience humaine. À titre de justification de cette position, nous nous sommes appuyés sur la pensée de Pierre Hadot (1993) pour qui la spiritualité s'inscrit dans un espace extrêmement large qui englobe à la fois la pensée, l'imagination et la sensibilité. Pour le dire autrement, la spiritualité est présentée par Hadot comme une expérience qui intègre à la fois le conceptuel, le corporel, le sensible, le psychique et l'émotionnel.

4.1 Théologie de la sagesse : la sophiologie

Un des premiers penseurs à s'être véritablement approprié l'antique réflexion relative à la personnification de la Sagesse est Sergueï Boulgakov, un théologien de l'église orthodoxe russe. Il l'a fait à travers l'élaboration d'une pensée qui exprime la sagesse du Dieu personnifié au cœur des antiques traditions religieuses, les gnosés grecques et le platonisme. Certains penseurs décrivent la pensée de Boulgakov en se référant à une théologie de la Sagesse. Le théologien russe a élaboré sa réflexion sur le lien à l'unité d'une humanité posée comme fondamentale et universelle, intégrant la thématique du Salut qu'il exprime dans les termes du christianisme. Relativement à la question de la subjectivation, l'approche de Boulgakov propose un cadre qui permet de situer les sujets au sein d'une trajectoire faite d'étapes successives qui conduit à l'autoréalisation des sujets. La ligne directrice qui traverse la pensée du père Serge Boulgakov s'applique à une relation entre Dieu et la création, dans une conjonction faisant que le Christ a deux natures, l'une divine et l'autre humaine, qui se réalisent via l'incarnation du fils de Dieu.

Le père Boulgakov a élaboré sa pensée sur le contenu positif de la divino-humanité en partance de la Sophia. Sa grande œuvre théologique composée entre les années 1920 et 1930 trouve son centre de gravité dans la divine sagesse – en tant que lieu de réalisation d’une unité intérieure ; il le fait en explorant différentes manifestations de l’unification de la Sophia divine incréée et de la Sophia créée, révélée et manifestée dans le monde.

Pour certains penseurs gnostiques, cette figure féminine est analogue tantôt à l’Église en tant qu’épouse du Christ tantôt à l’âme du monde christique qui se définit comme une émanation de l’unité suprême, parfaite et absolue appelé la Monade. Dans l’Ancien Testament, la connexion à la sagesse divine se fait par l’intermédiaire du Logos pensé comme une personnification de la sagesse sous la forme d’une fusion ou d’une transmutation. Dans leurs commentaires de la Première épître de Paul aux Corinthiens du Nouveau Testament, les pères de l’Église Russe qualifient le Christ de sagesse de Dieu. Saint Irénée qui fut le deuxième évêque de Lyon a renoué avec la gnose dans sa lutte contre les hérésies dualistes répandues dans la Gaule du deuxième siècle. Dans son ouvrage *Adversus*, Irénée distingue clairement entre l’esprit de Dieu qui est la sagesse et le Christ lui-même tout en reconnaissant leur unité.

Sophia : le plérôme

Chez les gnostiques, le plérôme se définit comme la plénitude divine dont les êtres spirituels sont des émanations. Parmi eux, la pensée de Valentin est reconnue pour être complexe dans le sens où elle s’insère dans un syncrétisme entre les spiritualités judéo-helléniste et égyptienne. Il travailla entre autres, les concepts relatifs à l’Aïon, à la Sophia et au Plérôme. La pensée de Valentin est inspirée de l’Égypte helléniste et concerne le monde supérieur que les gnostiques nomment plérôme (plénitude/nirvana/ataraxie) dont le sommet est symbolisé par une dyade nommée *syzygie*⁴.

L’un (Dieu) est masculin et Inexprimable, l’autre féminin est Silence. L’Encyclopédie universalis définit le plérôme comme suit :

« Il y a plérôme là où l'unité et l'intégralité des principes spirituels commandent la constitution du monde ou le déroulement

⁴ Dans les travaux de Carl Gustav Jung, la notion de syzygie désigne la symbiose des couples *anima* et *animus* caractérisant leur cheminement conjoint vers l’illumination.

de l'histoire du salut ; là encore où se révèle dans le temps, notamment aux époques privilégiées (les « derniers temps »), le dessein complet de la sagesse divine. Le plérôme englobe l'Un-et-Tout qui fonde l'expérience, organise ses éléments, répartit ses médiations ; il embrasse tout ce qui concourt et contribue à la création, à sa cosmologie (dualisme du monde d'en haut qui est lumière et du monde d'en bas qui est ténèbres), à sa chronologie (divisions du temps, détermination astrologique des ères favorables ou défavorables), à la sotériologie qui accompagne l'ontologie (chute dans le monde des corps, retour au monde des esprits) ». ⁵

Ainsi, l'expression de la cohérence entre ces deux mouvements exprime l'idée de l'unité. Le plérôme est alors le « Tout » qui définit le « Tout » de la « conscience du tout ». Cette définition engage l'idée d'accomplissement du sujet en direction de l'étape terminale qui consiste à reconnaître la Sophia en Soi comme le point culminant du retour à soi.

Carl Jung décrit la Sophia comme l'aboutissement d'une quête. Dans son ouvrage « Les Sept sermons aux morts », Jung décrit le Plérôme comme un monde céleste formé par l'ensemble des éons dont le gnostique aura l'accès à la fin de son aventure céleste. Ce plérôme serait, toujours d'après Jung, comme un néant à la fois vide et plein, une chose infinie et éternelle. Aussi, pour Jung dans son ouvrage « L'âme et la vie », la Sophia est considérée comme étant la quatrième étape du développement de l'*anima* – archétype du soi féminin – qui renvoie à une structure de l'âme s'exprimant de quatre manières, d'abord par rapport à l'origine et à l'action mais aussi à la sublimation et à la sagesse, cette dernière symbolisant l'ultime source de la capacité créatrice de guérison (Jung, 1963).

4.2 Théosophie chrétienne

La théosophie se présente comme un concept chrétien selon lequel toutes les religions et toutes les philosophies possèdent un aspect d'une vérité universelle. La théosophie se présente dans l'histoire selon trois étapes paradigmatiques – l'antique, la chrétienne et la moderne – réparties sur une longue période de temps. Certains auteurs pensent que le principe théosophique de la Grèce antique s'est poursuivi dans différents écrits tels ceux de Platon (427-347), voire de Plotin (204-270) comme représentant du néoplatonisme.

⁵ <https://www.universalis.fr/encyclopedie/plerome/>

La théo-sophie – *theo* pour divin et *sophia* pour sagesse – est un courant philosophique appartenant à l'antiquité des alentours du III^e siècle de l'ère chrétienne. C'est un système éclectique qui consiste à raisonner par analogie. Ses disciples, dont l'expertise était herméneutique, furent appelés les analogistes : ils interprétaient à la fois les mythes, les légendes et les codes sacrés. Le théosophe est selon Porphyre⁶ « un être idéal unissant en lui-même la qualité d'un prêtre du haut niveau » (Bertin, 1997 : 6)

Plusieurs auteurs ont travaillé à la mise en lumière des travaux de Jakob Böhme qui est l'un des représentants de la théosophie chrétienne. En donnant une place à l'intuition et à l'imagination, dans le processus qui vise l'épanouissement et le règne de la personnalité permettant au sujet de prendre part à l'opération divine de création. Les différents courants chrétiens spécifiques de l'époque – pensons ici au Luthérianisme, au protestantisme ou aux Frères de la Rose-Croix (Boutroux, 1908) – ont prorogé cette idée de l'épanouissement et du développement de l'âme. À travers des modes de transmutation alchimique laissant naître Dieu en soi via sa nature paradoxale – colère et amour – la Sophia apparaît comme la prise de conscience relative à la ressemblance de l'être humain avec la déité.

Jean-Marc Vivenza (2005) consacre, dans sa monographie sur le théosophe Böhme, une place relativement importante à la figure gnostique de la Vierge Sophia, laquelle est agissante dans le mouvement – ce peut être à la suite d'exercices de prières – faisant passer de l'abîme jusqu'au processus ouvrant sur la contemplation. Sophia y est définie comme la donatrice des êtres : en étant sagesse de Dieu elle dédouble le Logos. Elle serait dans le langage chrétien le corps spirituel du Christ - voir l'idée avec la doctrine de l'hérétique Valentin un peu plus haut dans Sophia le plérôme – régénère l'homme pas la pénitence et lui octroie la plénitude de l'existence.

4.3 Anthroposophie

Le philosophe Rudolf Steiner (1861-1925) est le « fondateur » du courant ésotérique et occultiste contemporain de l'anthroposophie. L'anthroposophie se compose du terme Sophia comme l'idée d'une conscience du vécu intérieur au sein de l'entité humaine qui permet à l'humain de prendre conscience de son humanité. Steiner a utilisé, au fur et à mesure de ses travaux, plusieurs qualificatifs pour désigner l'interface de la

⁶ Porphyre de Tyr est un philosophe néoplatonicien qui est connu pour avoir été un disciple de Plotin

théosophie et de l'anthropologie, Ainsi, l'anthroposophie est comme une science de l'esprit qu'il tenta, à plusieurs reprises, de définir comme un chemin de connaissance qui veut mener le sujet le spirituel vers l'être qui est dans l'univers. Elle peut aussi se définir comme une méthode expérimentale qui vise l'investigation du psychisme humain raccordé aux phénomènes de l'univers caractéristique de la conscience de notre humanité.

Ce courant de pensée vise la pratique d'une culture spirituelle. Perçu comme une démarche artistique de création de soi, cette anthroposophie est une démarche de développement des facultés individuelles en direction d'un engagement culturel et citoyen. La démarche est dirigée vers l'expansion de la conscience par le développement de l'individualisme éthique. Cette responsabilité du sujet vis-à-vis de lui-même et de son engagement vis-à-vis des autres sujets s'insèrent dans une forme d'autodétermination du sujet éthique.

L'anthroposophie insérée dans le domaine de l'imagerie physique, se conçoit comme une sorte de médecine alternative, une médecine anthroposophique. C'est avec Ita Wegman (1876-1943) que la première clinique médicale anthroposophique ouvrit ses portes en Suisse. Une formation spécifiquement anthroposophique était d'abord destinée aux infirmières. En 1990, l'Université Witten Herdecke en Allemagne dédia une chaire en médecine anthroposophique qui a été accusée d'être une pseudoscience. De même en 2012, l'Université d'Aberdeen en Écosse a souhaité ouvrir une chaire en santé holistique mais l'idée s'est retrouvée étouffée pour les mêmes raisons. Pourtant, l'anthroposophie continue d'être pratiquée avec les soins spirituels dans ces deux pays.

Dans un article anglais intitulé « Un modèle collaboratif de soins intégratifs : synergie entre la musicothérapie anthroposophique, l'acupuncture et les soins spirituels chez deux patientes atteintes d'un cancer du sein », les auteurs Ben-Arye et alii (2018) ont exploré l'interaction professionnelle d'un anthroposo-musici-thérapeute et d'un prestataire de soins spirituels engagés avec deux patientes atteintes de cancer, la collaboration des deux a permis un processus thérapeutique synergique. Aussi, l'introduction d'un traitement anthroposophique dans un hôpital universitaire de Suisse (von Schoen-Angerer et coll, 2018) a permis une plus grande satisfaction de la part des parents d'enfants malades qui estimaient avoir davantage, grâce l'anthroposophie, d'outils pédagogiques et de savoir quant au prendre soin de leurs enfants malades. En effet, l'anthroposophie de Steiner

(1980) considère le développement de l'enfant comme un processus de croissance et de métamorphose dont la pensée créative permet l'activité artistique de l'esprit, l'autonomie et le sens critique. Ce développement s'obtient au cours de trois périodes de maturation – physiologique (0-5ans), psychologique (7-13ans) et sociale (14-18ans) qui envisage l'épanouissement de l'enfant comme une priorité nécessaire à sa préparation aux exigences de la société. Les résultats de cette étude ont valu l'extension de ce traitement à un centre de pédiatrie intégrative en Suisse.

4.4 Pathosophie

Neurologue et interniste d'origine allemande, Viktor von Weizsäcker (1886-1957) a réfléchi à une anthropologie médicale axée sur la psychosomatique qu'il a nommée *somato-se* comme étant une discipline dialectique de recherche en constant dialogue avec la médecine du travail et la philosophie. Il travailla à développer sa clinique générale à laquelle il donna le nom de pathosophie qui est fondée sur les savoirs engageant la clinique de la souffrance⁷ en tant qu'approche de ce qui est éprouvé au sein de l'ambivalence « pathique ». Ses réflexions tournent autour de « l'être pathique » en s'attachant à décrire le sujet capable d'éprouver - dans la puissance de l'affect - la souffrance et le plaisir. Dans son « anthropologie pathique », von Weizsäcker est considéré comme l'un des fondateurs de l'anthropologie ; ce sont Michel Foucault et Daniel Rocher qui ont été les premiers à proposer une version française du « cycle de la structure ». Viktor von Weizäker repensa la médecine sur l'horizon pathosophique de l'homme à travers un rapport à une double triade, celle de névrose-biose-sclérose et celle d'organose-somato-se-psychose.

Conclusion

Cette première partie nous a permis de mettre en évidence les différentes perspectives des penseurs ayant travaillé la question du Soi, de l'herméneutique et de la Sophia jusque dans la pédagogie ou les soins de santé. La Sophia tente d'envisager l'humain dans sa globalité métaphysique et physique. La compréhension du concept de Sophia à travers l'histoire de nos idées a permis l'explication de l'accomplissement du Soi dans différents langages exprimant les étapes liées à la déconstruction du Moi. Qu'il soit

⁷ Quand nous cherchons dans cette recherche à construire une clinique de l'herméneutique du sujet.

question de connaissance de soi, de souci de soi, d'estime de soi, de reconnaissance de soi, de conscience de soi, d'estime, de confiance ou de maîtrise de Soi, le Soi semble être le point central à l'intériorité du sujet et se diffracte selon ses objectifs et son contexte.

Le Soi exprime les différents mécanismes intra-personnels et inter-personnels qui l'entourent et l'appuient sur les facultés cognitive, émotionnelle, comportementale et sociale du sujet. Le soi renvoie le sujet à une connaissance de lui-même insérée entre sa reconnaissance et son expression en tant qu'il permet d'atteindre un regard différent posé sur soi, capable de s'insérer avec autrui. Ce processus de connaissance de soi n'advient qu'à la suite d'un engagement soutenu à sa construction qui travaille à favoriser une stabilité de l'esprit. Cette connaissance de soi se dirige vers une conscience de soi qui peut s'apparenter à « une sagesse en soi » à la condition que sa quête s'accomplisse sans dérive, permettant à la conscience de s'ouvrir à elle-même, en devenant l'instrument du bien-être et d'une cohérence interne.

La diversité des approches disciplinaires de notre objet d'étude – le Soi dans son rapport avec la Sophia – révèlent aussi les difficultés qu'il peut y avoir à vouloir harmoniser un langage conceptuel et interdisciplinaire – étant donnée leurs limites poreuses – en vue de son insertion dans les milieux de santé laïques. Les difficultés d'acceptation d'une pratique spirituelle confuse à la vue de son passé nous ont alors amené à considérer la spiritualité à sa source antique et herméneutique, en nous intéressant à la figure de Socrate. Nous avons cherché à mettre en évidence sa posture particulière de maître, philosophe, herméneute au regard des différentes compréhension que les auteurs de la scolastique ont mis en évidences, car Socrate est effectivement dépeint de différentes manières mais ce que nous retenons de lui pour la suite de nos propos concerne sa capacité à faire preuve de sagesse pratique dirigée vers les autres. Il représente l'exemple ou le modèle du sujet doté de Sophia agissante au sein de l'espace de la cité. Cette compréhension nous permet d'orienter notre compréhension de l'anthroposophie qui cherche à préparer les sujets aux exigences sociales.

De fait la Sophia entre philosophie antique et anthroposophie nous a permis de situer le sujet via l'intérêt éthique d'agir auprès de lui en tant qu'il est citoyen et clinique en tant qu'il est un patient. Difficulté exacerbée lorsqu'il s'agit de reconnaître, via ses modalités d'expression, à la fois dans la pensée individuelle qui se développe vers une

autonomie de raison que dans celle de l'histoire de nos idées caractérisant une mouvance de la pensée dominante.

Maintenant, il s'agit de rechercher empiriquement et à différents degrés l'expression de la Sophia auprès des ISS agissant pour les patients au sein de l'espace institutionnel. De cette manière, il nous est possible de combiner les deux aspects de notre problématique orientée sur la légitimité – clinique et éthique – des soins spirituels.

CHAPITRE II : MÉTHODOLOGIE APPLIQUÉE À LA RECHERCHE

Dans la présentation des fondements théoriques du cadre interprétatif nécessaire à la compréhension du phénomène étudié, nous avons montré qu'il s'agit d'étudier une nouvelle forme de subjectivité spirituelle et professionnelle intégrant la prise en compte d'une dimension noétique et relevant du principe de subjectivation en tant qu'il est dirigé vers le Soi. Ce mouvement descriptif est selon Jung (1961) une évolution progressive, typiquement humaine subsumant les cultures et s'achevant dans des individuations singulières. Cette évolution ne peut être saisie qu'à travers une méthodologie ajustée au projet d'investiguer son expression. De ce fait, nous avons eu recours à une méthodologie qui permet de se saisir du mouvement graduel de l'élévation du Moi en direction du Soi auprès des sujets acteurs de la spiritualité au sein d'un espace commun et institutionnel.

I) Méthode qualitative

La recherche est de nature qualitative. Les outils de la recherche sont empruntés à la psychologie et visent à aider le chercheur à investiguer son objet d'étude en vue de faire émerger les données nécessaires à l'avancée des connaissances (Meslem, 2015). Ici, l'observation participante et l'entretien semi-directif sont les instruments de la recherche privilégiés dans cette démarche qualitative.

Pour comprendre le mouvement du Soi dans son lien avec la Sophia, nous nous sommes au préalable engagée dans une forte immersion théorique empruntant à de nombreuses disciplines et à différents langages scientifiques qui nous ont permis de développer une méthodologie d'inspiration phénoménologique qui puisse nous guider dans l'appréhension empirique des étapes du mouvement du Soi. Cette méthode est guidée par la volonté de rejoindre le Soi théoriquement et empiriquement par le biais d'une approche nous permettant d'approfondir les phénomènes expérientiels des sujets auprès de qui nous avons travaillé (Polkinghorne, 2006).

1.1 Présentation de la population des Intervenants en soins spirituels

La population des ISS paraissait toute désignée en vertu de la question de recherche qui vise à élucider le mouvement du soi dans son rapport avec la Sophia et dans le fait que

les ISS sont des praticiens engagés dans les soins de nature spirituelle. Les ISS sont décrits comme des « spécialistes en soins spirituels et en counseling pastoral, qui aident les personnes à s'appuyer sur leurs propres ressources spirituelles, religieuses et culturelles pour trouver le sens, la force, la sagesse et la guérison dans leur cheminement, et ce, à travers les différentes étapes de la vie. »⁸

L'intervenant se doit de posséder les outils lui permettant d'explorer ce qu'est la spiritualité de son patient. En effet, les soins spirituels raccordés à la santé physique peuvent être offerts dans le cadre d'une thérapie destinée au rétablissement des malades comme une thérapeutique de guérison. Dans la mesure où l'ISS n'est l'envoyé d'aucune autorité religieuse, son rôle est avant tout celui d'un professionnel qui se met à l'écoute de la dimension spirituelle des personnes dont il a la charge. L'intervenant doit aussi posséder la compétence lui permettant de pouvoir savoir quand il lui faut intervenir d'une manière confessionnelle, éventuellement en faisant appel à un représentant de la confession religieuse du patient si la situation l'exige. Même s'il est demandé aux intervenants en soins spirituels de maintenir une certaine distance quant à leur propre foi, croyance et spiritualité, ils sont souvent conduits, face aux exigences du terrain, à devoir agir en fonction de leur confession. Lorsqu'ils doivent intervenir auprès de personnes dont la confession religieuse leur est étrangère et qu'ils manquent alors d'outils théoriques et pratiques (Bourque, 2013), ils se doivent d'innover en puisant en eux-mêmes des ressources qui pourraient éventuellement s'accorder avec le système symbolique du patient (Bisson, 2013).

L'ISS est, dans la logique qui l'unit à l'ancien aumônier des hôpitaux, une figure symbolique de la dimension spirituelle telle qu'on envisage celle-ci dans le cadre de l'espace québécois. Les ISS disposent en effet d'une formation universitaire requérant au minimum un baccalauréat en plus d'un stage clinique en milieu hospitalier sous une supervision professionnelle et académique. Leurs pratiques s'insèrent dans un cadre académique et interdisciplinaire qui engage une vision spirituelle émanant de réflexions de nature historique, socio-politique et clinique.

⁸ Site web : <https://www.aiissq.org/> consulté le 4 novembre 2018

Leur formation académique universitaire impliquant au minimum une maîtrise a grandement facilité l'investigation de leur pensée à travers un langage assez riche. Leur aisance à voguer sur des données conceptuelles très variées appartenant à différents langages de la spiritualité (bouddhisme, protestantisme, catholicisme, judaïsme etc...) est apparue ancrée à la fois dans le discours de la spiritualité et de la thérapeutique. Ils combinent, en effet, une double perspective, celle qui s'associe au souci de soi par le soin et en lien avec leur propre vision de la spiritualité, et celle qui engage une pratique spirituelle en rapport avec les directives du monde médical et de l'institution. Les ISS interviennent dans le cas où surgissent des événements de vie négatifs (crise, maladie, deuil...) ou positifs (joie, naissance, union) en vue de promouvoir le bien-être spirituel quelles que soient les conditions de vie de la personne.

Enfin, leur entité professionnelle est régie selon des valeurs dites « fondamentales » intégrant la dimension « relationnelle ». Par cette dernière, les valeurs de compétence, d'éthique, de soin de soi, de responsabilité, et d'imputabilité dans la « pratique » représentent un travail sur soi nécessaire à leur pratique.

1.1.1 L'observation participante

Au cours de l'année 2017, nous avons participé – à des fins exploratoires – au laboratoire de « spiritualité et santé » sous la direction de la professeure Géraldine Mossière afin de nous familiariser avec cette population d'étude. Nous avons ainsi été mise en contact régulier avec deux cohortes d'intervenants en soins spirituels et avons pu participer à leur formation. Lors du dernier cours destiné aux évaluations, nous avons obtenu l'autorisation de chacun des étudiants en soins spirituels de la première cohorte d'écouter et d'enregistrer leur présentation dans laquelle ils proposaient leur propre analyse d'un cas clinique. Ces enregistrements nous ont permis de nous familiariser avec les éléments psychosociaux de leur pratique professionnelle et de nous adapter à leur vocabulaire en vue de construire notre entretien.

1.1.2 L'entretien

L'entretien a été la méthode qui nous a permis d'avoir accès à l'expérience des sujets, et d'aider à l'élaboration de dimensions significatives de nouvelles théories (Poupart, 1980,

1997). Les entretiens visent à soutenir la réflexivité des sujets en les aidant à élaborer à partir de leur propre expérience des soins spirituels considérée comme le point d'entrée vers une réflexion plus vaste engageant leur spiritualité.

Tout comme la réflexion spontanée sur l'action liée à l'intervention en soins spirituels, l'entretien contribue à l'acquisition d'un savoir implicite. En effet, ces entretiens de type semi-directif engagent les sujets dans une introspection et une réflexivité en profondeur à partir de leur expérience vécue et de leurs choix passés, présents et futurs, qui ont été faits en vue de donner un sens à leur pratique (Ferraroti, 1980). L'entretien permet de recueillir les explications empiriques nécessaires à l'accès au monde subjectif et intérieur de chaque ISS relativement au mouvement du Soi, d'identifier les expressions de la Sophia et de définir les étapes pouvant justifier leur savoir-être et leur savoir-faire en direction d'une pratique spirituelle reconnue au sein de l'espace institutionnel.

II) Considérations épistémologiques

Sachant que ce projet se construit dans le cadre d'un double doctorat – en psychologie et en spiritualité –, nous avons travaillé à insérer cette pensée dans une approche qui pourrait refléter les deux disciplines pour potentiellement les unifier dans une pratique clinique. De fait, la perspective employée dans ce travail se fonde sur la psychologie phénoménologique dans la mesure où elle permet d'interroger la genèse de la pensée et de sa signification chez chacun des ISS. À partir d'un cadre de référence qui pourrait, le plus fidèlement possible, refléter le mode d'existence du sujet illustrant l'expérience authentique du Soi tel qu'il le vit et le perçoit. Le paradigme constructiviste auquel nous avons eu aussi recours nous a permis d'orienter notre compréhension des modalités inter-subjectives mises en jeu dans le mouvement du Soi.

2.1 Positionnement paradigmatique : le regard constructiviste

La perspective constructiviste permet de lire la réalité *via* sa construction sur un mode inter-subjectif à travers un face-face qui prend un sens particulier au fil des interactions où s'insèrent les contextes individuels, sociaux, culturels et environnementaux. Comme le rappelle François Dubet, « le travail sur autrui est souvent

conçu comme une activité stratégique et comme une production constante, comme une production continue » (2002 :11).

Watzlawick (1988) précise cependant qu'il importe dans un paradigme constructiviste de rechercher la réalité et de s'appuyer sur un processus actif de construction. Il écrit que « [...] vivre dans un monde constructiviste, c'est se sentir responsable au sens profondément éthique du terme, non seulement de nos décisions, de nos actes et de nos rêves, mais aussi, dans un sens beaucoup plus large, de la réalité que nous inventons chaque fois que nous faisons des prédictions qui se vérifient d'elle-même. Dans un monde constructiviste, il n'est plus question de confortablement rejeter la faute sur les autres ou sur l'environnement » (1988 : 350-51). Les connaissances de chaque individu reposent sur une reconstruction de la réalité. Le sujet s'inspire de ce qu'il a déjà vu et réintègre ce « déjà vu » selon ses affinités et ses prédispositions au sein de sa réalité.

Les processus à l'œuvre dans la construction d'un savoir sur soi ou sur le monde sont, en effet, sans cesse renouvelés à partir du passé. Le sujet met à jour les données conceptuelles après avoir constitué le bagage nécessaire à l'appréciation de la nouveauté qui lui permet d'envisager le monde et ses expériences. Ainsi, au fur et à mesure où il restructure sa compréhension, il construit, à nouveau, sa réalité.

2.2 Distinction du cadre clinique de celui de la recherche

Étant donné la dimension intersubjective de cette recherche et de la double discipline dans laquelle elle s'inscrit, nous distinguons la nature du cadre clinique de celui de la recherche. Il importe en effet de délimiter clairement les deux dimensions au niveau de leurs différences et de leurs ressemblances. Cette distinction s'opère d'abord au niveau des objectifs.

Le premier objectif vise la compréhension empirique d'un phénomène quand l'autre est destiné à la construction d'une clinique visant la création d'un cadre thérapeutique. Il se peut que ces objectifs convergent et laissent parfois place à une confusion entre les deux modes d'appréhension de notre recherche. Alors que le clinicien s'intéresse à l'expérience individuelle, le chercheur vise la recherche de l'essence du phénomène dans l'expérience de chacun (Bourgeois-Guérin, 2012). La capacité du

chercheur à se décentrer pour laisser place à l'expression du sujet peut revêtir une valeur de neutralité bienveillante à l'œuvre dans la suspension des a priori qui peut aider à la découverte d'un phénomène. Pour sa part, le clinicien s'intéresse davantage à l'expérience de l'autre comme étant la base de l'alliance thérapeutique.

De plus, la nature de la demande de rencontre adressée à l'ISS aide à distinguer le cadre clinique de celui de la recherche. La distinction se situe d'abord dans l'intérêt de la demande : alors que le clinicien intervient dans l'optique de permettre au sujet un changement favorable de son état psychologique en l'aidant à tendre vers le mieux-être, le chercheur vise plutôt à construire un savoir constitutif d'une progression de connaissance. Ensuite la demande de rencontre émanant du patient et du chercheur conduit à mettre en place des cadres qui sont de nature différente. Enfin, la nature même des demandes de rencontres se distinguent du point de vue de leur temporalité : dans la situation clinique, les rencontres s'étalent dans le temps alors que dans le cas de la recherche, elles sont ponctuelles et visent à faire émerger, par le chercheur, l'expérience du sujet qui laisse transparaître le phénomène étudié.

2.3 Rigueur et posture scientifique

Il est important que le chercheur puisse saisir l'importance et l'impact que ses travaux peuvent avoir sur l'avancée des savoirs scientifiques tant sur le plan théorique que pratique (Tracy, 2010). La rigueur est un processus proactif que le chercheur engage au nom de sa responsabilité éthique (Morse et coll, 2002). Toute recherche comporte une dimension éthique semblable à la dimension éthique du professionnel en psychologie engageant la relation du sujet et de son discours, de ses modes de clarification des postures déontologique et épistémologique, lesquelles sont tout aussi garantes que la rigueur des outils utilisés par le chercheur (Gohier, 2004).

2.4 Présupposés à la recherche

La mise en lumière des présupposés de toute recherche vise un impératif de transparence de la part du chercheur à l'égard de ses valeurs et de ses conceptions du monde qui composent son univers interprétatif (Paillé & Mucchieli, 2012). Les présupposés du chercheur se déploient, d'après Vachon (2010), sur trois niveaux – théorique, clinique et personnel. Nous avons tenté d'inscrire notre compréhension du phénomène étudié au sein

d'un cadre phénoménologique et constructiviste afin de nous mettre à l'écoute de la subjectivité des sujets. La perspective humaniste (Roger, 1976) de notre recherche a permis de considérer l'intersubjectivité en la détachant d'un regard culturel circonscrit et ethno-centré. En plus des présupposés théoriques et cliniques, le bagage de vie du chercheur doit également être pris en compte dans la mesure où il vient situer sa compréhension du phénomène à un instant particulier de son histoire. De notre histoire personnelle, de notre pratique de psychologue et de nos ethnographies en tant que socio-anthropologue, nous avons appris à considérer la pluralité des différences et à tenir compte de nos propres biais qui interviennent, à notre insu, lors des rencontres avec les sujets de la recherche et lors de l'interprétation des données recueillies.

Notre désir de mieux comprendre le phénomène à l'étude a été guidé par le souci d'accompagner et de soigner au mieux les personnes qui sont amenées à cheminer à la découverte de la connaissance de soi. Ce désir témoigne aussi d'un effort intellectuel qui est celui de voir s'unir les différentes compréhensions des univers spirituels des sujets qui sont aujourd'hui aux prises avec une réalité commune et technologique qui les plonge dans de multiples réalités interconnectées.

III) Démarche théorique : la phénoménologie

Notre démarche phénoménologique s'ancre dans un paradigme constructiviste et c'est à travers un face-à-face qui donne sens à la construction du savoir que les théories de la connaissance mises au travail dans notre recherche nous ont permis d'accéder au mouvement vers le soi et au discours que les sujets tiennent sur celui-ci.

La phénoménologie se propose d'étudier les vécus subjectifs. Cette approche permet de soutenir le processus conscient de « penser sa pensée » – la noèse dont parle Edmund Husserl dans *L'idée de la phénoménologie* (1992) – à partir d'un fait observable et accompli. La psychologie phénoménologique aide, pour sa part, à explorer en profondeur la façon dont le sujet conçoit, considère et vit l'objet, « le soi » explicatif de son monde vécu, intégré dans une relation intersubjective. Cette approche permet d'accéder au sens que l'individu donne à son expérience sur le monde et aux réseaux de sens qu'il construit (Wertz, 2005) ; elle permet aussi d'entrevoir le Soi dans ses modalités d'expression en lien avec la Sophia.

En effet, la phénoménologie aide, dans le cadre de l'accompagnement des sujets dans l'élaboration d'un sens sur le soi, à accéder au subjectif de ces sujets et à explorer le sens entourant ce qui est vécu. En postulant que les objets sont par essence transcendants et réels (Garza, 2011), l'approche phénoménologique donne accès à la compréhension relative à l'amorce et aux étapes du mouvement du Soi que les sujets de notre étude ont engagé au cours de leur apprentissage et de leur pratique de la profession d'ISS. Le retour sur l'expérience du sujet qui s'embarque dans une réflexivité vis-à-vis d'un thème permet d'interroger, à partir du récit de l'intervenant, la genèse de sa signification. Le monde subjectif du sujet est généralement décrit plutôt qu'il est expliqué. Ainsi, la phénoménologie permet par ses techniques d'élaboration descriptive (Valle et King, 1978) de dessiner un événement et/ou une situation en étudiant les significations et les structures des phénomènes humains dans leur aspect eidétique et dans leur relation à la conscience.

L'herméneutique a été pratiquée, par exemple chez Dilthey (1833-1911), philosophe et historien allemand, comme une technique critique permettant d'interpréter les manifestations vitales de la vie à travers la saisie du processus biographique par lequel des sujets humains accèdent à la connaissance de leur Moi intérieur. En reliant

herméneutique et histoire, Dilthey a fourni les principaux éléments d'une méthode analytique visant à dégager l'impact et le sens des événements intervenant dans la vie des sujets humains et à saisir la logique de leur cheminement. Ainsi, l'herméneutique se présentait chez Dilthey comme une structure trinitaire ayant pour visée dans la thérapie d'interpréter le sentiment de l'âme, l'expression de ce sentiment et la compréhension que le sujet se faisait de ce sentiment. Toute interprétation commence par être une glose et un commentaire qui collent à la parole même du récit. L'interprétation « fabrique un effet » dans la mesure où elle fait bouger quelque chose. Il faut faire parler les traces silencieuses, traverser le contenu manifeste pour essayer d'atteindre ce qui se cache et se dissimule.

Avec Heidegger (1889-1976) qui fut l'élève d'Husserl (1859-1938), l'herméneutique s'est transformée de manière à devenir une analyse du mouvement de l'âme, dans une réflexion ontologique sur l'être-là-dans-le-monde. En visant à mettre en évidence le *Dasein* en tant qu'être-là jeté dans le monde, l'approche herméneutique d'Heidegger se présente comme une onto-phénoménologie universelle dans le sens où il est question de retrouver le sens caché des phénomènes de son existence. Pour sa part, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) qui fut un élève de Heidegger a fait sienne la vision de l'herméneutique apprise auprès de son maître tout en la combinant à l'approche de Dilthey. La phénoménologie est l'étude de ce qui apparaît sous la réalité du « *phainomenon* » de manière à rejoindre ce qui apparaît comme un questionnement du sujet face à la compréhension de son existence avant même la mise en récit de son expérience du soi – le discours est élaboré sous la forme d'une structure d'anticipation.

Globalement, la phénoménologie se présente comme l'étude des phénomènes tels que les êtres humains conscients en font l'expérience et comme une méthode de recherche pour l'étude de ces phénomènes (Giorgi, 1983). Le psychologue qui use de la méthode phénoménologique se propose de définir avec exactitude l'expérience du sujet comme elle se présente et d'en dévoiler toute sa signification. La phénoménologie s'attache à la manière dont les sujets concernés par le phénomène se racontent eux-mêmes. Comme nous le précisons, la psychologie ne peut que difficilement appréhender le réel véritable mais aidée par la phénoménologie, elle cherche à saisir la réalité telle qu'elle est perçue par le sujet – son vécu – à partir de l'étude du phénomène – le phénomène étant le donné d'un acte de conscience.

L'approche phénoménologique appliquée à l'analyse du récit de vie permet de saisir le mouvement du soi du sujet, la relativité des aléas existentiels et l'apprentissage du sujet au sein d'un monde qu'il structure au fur et à mesure de sa construction éthique et morale. Dès lors, c'est le regard constructiviste qui est privilégié comme méthode pour mettre au jour la structure et la conception du mouvement du Soi qui exprime « l'être » chez les Intervenants en soins spirituels.

IV) Cadre conceptuel

Selon une perspective épistémologique d'inspiration phénoménologique et constructiviste, cette section vise à saisir ce qui rend conforme objectivement le discours subjectif – conception du soi – à ce qui reste subjectif – la compréhension de soi. Ainsi, la recherche du mouvement du Soi est organisée autour de quatre modalités – la noétique, la poétique, causalité et théorie de l'Égo – décrivant les rouages à l'œuvre entre le moi et le soi dans leur quête d'un équilibre se traduisant sous la forme d'un Moi libre et achevé. Notre cadre conceptuel a été mis au point de manière à ce qu'il soit possible de saisir la pensée spirituelle via l'étude du mouvement du Soi. Pour comprendre la pensée spirituelle laïque, il faut commencer par comprendre comment la pensée elle-même se construit.

4.1 La noétique

La noétique peut être comprise comme un agir extérieur qui se présente, à travers un objet réel, comme une esquisse de l'incarnation du Noûs. Pour Maurice Blondel, l'action est interprétée comme étant un point de transition entre la science et la sagesse, la théorie et la pratique ; dans l'action, la pensée se réalise et s'offre comme une modalité de la réalisation de l'être. C'est en raison de la réalité de cette implication que Blondel dépeint, dans son ouvrage *La pensée, la genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, la pensée noétique comme le mouvement secret qui soutient l'ascension de la pensée dans sa tension vers la connaissance et la contemplation (1934).

La phénoménologie a pour objet d'étude la noèse et décrit les modes d'accès à la conscience en explorant l'intuition objectivante – la noèse – et son corrélat en tant qu'il est inclus dans l'intuition. La noétique est ce qui lie l'intellect – le processus cognitif – à la pensée – la chose en soi. La pensée noétique se décrit, selon Maurice Blondel, philosophe

chrétien, sous trois aspects : la pensée, l'être et l'agir qui sont en interrelations constantes et qui s'harmonisent à travers les étapes nécessaires au développement d'une cohérence spirituelle. La noèse en tant que processus de pensée se situe à l'interface de la compréhension et de la production de sens. En effet, ce qui vient des sens est traité par l'intellect – ce qui est perçu par les sens se donne à être ressenti en vue de produire des perceptions. De ce fait, la conscience est prise dans un jeu d'afférence/efférence⁹ entre le monde sensible et le monde intelligible. L'intelligible en donnant accès – par sa démarche récursive – à une compréhension de la réalité s'apparente à une subjectivité-objectivante qui est, en fait, une noèse. La subjectivité devient alors le caractère individuel et personnel qui appartient à l'individu alors que l'objectivité est la forme qui se donne à travers l'acte constitutif de soi.

Dans son ouvrage *Itinéraire philosophique*, Blondel écrit : « Il n'y a pour parler rigoureusement, ni science du général, ni science véritable de l'individuel. Ce que nous devons viser et atteindre, c'est une science du concret où communient le singulier et l'universel dans la pensée et dans l'action » (1928 : 77). L'idée dominante chez Blondel concerne l'étude de la genèse de la pensée véritable qui se structure en différents paliers d'ascension, lesquels s'obtiennent à partir d'une « inadéquation interne de la pensée ». L'idée du Divin en soi dans la conscience s'éveillerait dans une communion à la transcendance. Ainsi, deux voies s'ouvrent devant la noèse, celle qui donne accès à la pensée transcendante et celle qui s'enferme sur elle-même dans l'intellect.

Dans un article intitulé « Trilogie, structures et mouvements », Pierre de Cointe décrit la philosophie de Blondel comme une « Démarche conforme à l'ordre commun de la pensée et de la vie pour la plupart des hommes qui n'ont point à spéculer sur l'action pour agir avec connaissance et responsabilité » (2000 : 13). Quant à Heiner Wilmer, il décrit la

⁹ Dans sa métaphysique du « Je-ne-sais-quoi et le presque-rien », le philosophe Vladimir Jankélévitch écrit : « le mouvement centrifuge du vouloir émane du centre de notre nature, mais il fuit ce centre! en sorte que le pur vouloir ne se réduit pas à je ne sais quelle intimité cachée dans les profondeurs secrètes de la vie personnelle : l'intériorité qu'il fonde est tangente au monde extérieur et, sinon superficielle, du moins en contact immédiat avec le non-moi social et physique; c'est en ce point en effet que la vie intérieure est le plus proche de l'extériorité sous toutes ses formes, c'est-à-dire de l'objet, du présent, de l'autre et même de la matière. Aussi une volonté entièrement extro-versée dans ses tâches est-elle pour ainsi dire vidée de toute vie intime : comme l'action neutralise l'affection et comme l'efférence contrecarre l'afférence, ainsi toute sensibilité, toute « pathologie », toute ferveur intime sont ici anesthésiées par un labeur qui accapare notre entière volition » (1957 : 244-45)

pensée de Blondel sous le regard de la mystique dans son ouvrage *Mystique entre action et pensée. Une introduction nouvelle à la philosophie de Maurice Blondel* comme une théorie de l'action ouverte à la question du spirituel. Il écrit : « Ce qui dans le monde à la pensée sous-jacent à la pensée consciente ou réfléchie, est irréductible à la notion de commune de matérialité, au pur physique, si tant est qu'on puisse parler de cette pureté abstraite.

Placée à l'interface de l'intelligible et du transcendant, la pensée noétique est rétrospective ; elle tend vers l'abstrait pour expliquer le monde. C'est en son sein que la fabrication des concepts généraux et les représentations abstraites se consolident avec l'explication philosophique impliquant la clairvoyance de la pratique et la critique de la raison. « La noétique rend compte de la valeur réelle de la connaissance, prépare la pensée concrète et contemplative et permet à l'esprit de communier avec la nature et l'ordre transcendant dont il est le liant. Elle ne consiste pas seulement en un agir extérieur, mais signifie un objet réel, à savoir une esquisse d'incarnation du Nous, du Logos. C'est en raison de la réalité de cette implication que Blondel a choisi le mot noétique » (2014 : 257).

4.2 Le poétique

Pour connaître l'histoire de la création du Soi au cours de la vie de l'ISS et comprendre son cheminement spirituel, il faut considérer la vie du sujet à la manière d'une œuvre d'art. Dans la mesure où les sujets tendent à se donner des modèles et à les imiter, il nous a semblé pertinent de nous appuyer sur la poétique d'Aristote. Ce dernier a rédigé un ouvrage sur l'art poétique qui a fortement influencé la pensée occidentale et qui offre des notions de base relativement à ce qui constitue une théorie générale de la *Poétique* organisée autour de tragédie, de l'épopée et de l'imitation. En effet, le système aristotélicien est devenu au Moyen Âge, la structure de pensée des scolastiques théologiens et philosophes du monde judéo-chrétien et musulman. De ce fait, la pensée occidentale s'est forgée à travers les travaux d'Aristote qui a, entre autres, organisé et structuré les règles régissant l'analyse des récits et de la pensée. Cette poétique présente les règles qui sont nécessaires à la production des œuvres poétiques qui sont envisagées selon trois fonctions : 1) la représentation de l'objet ; 2) les moyens de représentation de l'objet et 3) la manière dont le narrateur – poète – intervient dans le récit et les leçons qu'il tire des

personnages composant le récit. Pour Aristote, toute tragédie – elle imite l'action de la vie, le bonheur et le malheur – se décompose en cinq étapes :

- L'histoire, l'agencement des faits ;
- Le caractère décrivant la personnalité du personnage en action ;
- La pensée rhétorique dont la production est la parole ;
- L'expression de la pensée ;
- Et le chant – la mise en scène du discours.

La poésie est une mimésis dans le sens où elle recrée un acte qui constitue la vie ou le récit d'une vie, la tragédie étant la forme par excellence de ce que peuvent être les manières d'agir tout autant, si ce n'est plus, que les manières d'être. Le terme *mimésis* se réfère à l'imitation des actions des hommes agissant à travers l'imitation d'actions visant à atteindre et refléter le bon comportement ; cela se fait *via* des exercices favorisant la catharsis par la médiation de la mimésis qui aide à situer l'avènement du pathos. Chez Aristote, l'imitation consiste à mimer la passion pour qu'elle puisse se purifier : ainsi les cultures peuvent mettre en scène les émotions dans le deuil dans le but d'exprimer la purgation des passions. L'imitation dépend de la manière dont l'artiste modèle ce qu'il cherche à imiter. Quant aux liens entre poétique et rhétorique, ils sont très étroits, les notions de métaphore et de persuasion pouvant être en relation avec l'identité politique du sujet dont la catharsis est le mode de purgation des émotions qui permet d'atteindre le domaine de la pensée.

Le caractère – la personnalité – se forge au fur et à mesure des aventures vécues par la personne et à partir des actions mises en place au cours de ces aventures. Dès lors, le poète/ l'artiste – à ne pas confondre avec l'artisan – devient le créateur qui choisit les événements réels – les sentiments. Pour Aristote, l'histoire remémore le passé et la poésie crée ce qui pourrait possiblement advenir à tout un chacun. C'est un éternel recommencement dont la forme universelle s'obtient par une poésie faisant de la philosophie quelque chose d'essentiel à l'histoire. On retrouve ici le mouvement de la pensée noétique qui tend vers l'abstrait en vue de se nourrir de la pensée universelle pour revenir infuser du sens dans les actions créatives et poétiques.

4.3 La causalité

La question de la causalité constitue un des principaux enjeux de cette recherche. La comprendre permet de définir le « théo » que nous utilisons dans le mot « theosis » qui nous sert à définir la réalisation du sujet et dans la « théopathologie » qui est l'inverse de la théosis. Le mot « théo » en grec désigne le processus graduel du raisonnement déductif. Lorsque les termes « théosis » et « théopathologie » sont utilisés dans cette thèse, ils font référence aux mouvements de réalisation du sujet, dans un cas réussi et dans l'autre non-réussi. En d'autres mots, c'est la pensée rationnelle qui mène à la « raison-d'être » ou à « l'étant-nécessaire », pour nous référer au vocabulaire d'Heidegger. Dans le langage religieux, la référence au « theos » désigne, en grec, Dieu. La « theosis » renvoie au mouvement spirituel qui est central à notre compréhension de la quête du moi qui tend à s'ouvrir à la spiritualité de l'autre.

L'éminent philosophe helléniste et arabisant Youssef Seddik a montré que la langue arabe calquait, dans ses débuts de création, son alphabet sur l'alphabet grec – alpha, beta, gamma, delta en grec qui renvoient à alif, ba, ta jimm, del en arabe. Youssef Seddik s'interroge sur la construction et l'origine du mot dans son chapitre la « transmutation d'Allah », une expression que nous avons traduite, dans notre thèse, en usant du vocabulaire chrétien comme étant « la transfiguration du Soi ». Seddik (2004) se demandait pourquoi les exégètes ont construit le mot Allah en insérant au milieu une négation dans ce qui doit être une vérité ? En effet, le mot Allah est formé de trois syllabes. – al ; la ; ha. Pour Youssef Seddik, il s'agit là d'un « illogisme » et cet illogisme constitue pour lui une sorte d'énigme métaphysique. Pour justifier ses dires, il reprend un énoncé qui engage Dieu et Iblis (Satan) dans un combat en face à face.

La meilleure explication pour traduire la symbolique arabe du mot Allah est celle de « l'être malsain » : Le Mal est par extension sain dans la mesure où l'être (Dieu) face au mal (Iblis) est la composante de l'être Iblis qui vient révéler dans l'opposition du mal et du sain, la sainteté du mal (Iblis) qui est somme toute Dieu. Dans l'histoire coranique lorsqu'Iblis tient tête à Dieu, c'est une manière de dire que la vérité est vérité parce qu'on peut la contredire.

Pour en revenir à la causalité, sa direction est, selon le philosophe Russell (1912), le lien de dépendance graduel qui s'établit entre deux facteurs s'expliquant l'un *par* l'autre et *de* l'autre à l'un. Et ce passage entre la pensée déductive et inductive du Soi qui nous

intéresse ici soutient le syllogisme de la pensée humaine qui est prise dans une double direction de sens (le sain comme causalité) ou le sens du non-sens (l'être malsain comme rétrocausalité). Et ce mouvement se répète à l'infini si on ne fait pas intervenir la contradiction (le seul mal) comme récursivité. La causalité est un phénomène de relation de cause et d'effet logiquement ordonnée et insérée dans un cadre temporel qui distingue les antécédents porteurs de renouveau ; c'est l'idée d'un changement en continu qui fait évoluer le sujet sans rupture. Pour en revenir au syllogisme à la base de la pensée occidentale (qui engage Socrate), nous pouvons comprendre ce qui se passe dans la psychologie du sujet s'ouvre à la spiritualité et ainsi saisir le mouvement du Soi à travers la seule logique rationnelle qui raconte l'histoire du sujet.

- Tous les hommes sont mortels (évidence de la mortalité) ;
- Or Socrate est un Homme (contradiction de la mortalité par Socrate qui représente à la fois le mortel et l'homme) ;
- Donc Socrate est mortel (car l'homme-mortel définit le commun des hommes).

Ce passage du général au particulier est déductif, et l'inverse c'est l'induction. Ce syllogisme est ce qui permet la connaissance du Tout (tous) **par** l'un qui est l'Un **de** Tous et fait face à la contradiction (Or) qui est regroupée dans le seul mot Allah/théo (la Vérité).

(Être), (Al), (Homme)

(Mal), (La), (Mortel)

(Sain), (Ha), (Socrate)

Ce principe de Vérité est au cœur de la pensée de Michel Foucault quand il superpose Dieu et le Dire-Vrai mêlant les deux sous le principe de la parrèsia - la sagesse de Dieu. En somme, la logique de pensée à l'œuvre dans le cheminement vers une vérité à découvrir et à vivre (Sophia) est un syllogisme qui se pense (Raison humaine) dans la causalité (Raison Divine). Cette définition permet au sujet de se penser au centre de son histoire individuelle et au centre de l'histoire commune.

Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la critique ?*, Michel Foucault décrit l'interrogation que le sujet doit mener au moment où il formule le travail de la critique du Soi à partir de la question : « qu'est-ce donc que je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange à ce moment, à cet instant qui est assujetti au pouvoir de la vérité en général et des vérités en particulier ? » (1978 : 49). Foucault répond lui-même

à cette question quand il écrit « Il s'agit en fait, dans cette pratique historico-philosophique, de se faire sa propre histoire, de fabriquer comme par fiction l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés » (1978 : 49).

Ainsi, la question du Soi est traversée par une construction philosophico-historique du rapport au monde dont l'expression se fonde sur la capacité du sujet à extraire du sens, en vue de diriger l'histoire de sa création personnelle en rapport avec l'histoire commune de son groupe d'appartenance. Cette construction de soi est soumise à des aléas ouvrant une marge au mouvement de la connaissance et de la création de soi. Ce mouvement intermédiaire n'est autre que le mouvement causal qui construit ou produit l'identité du sujet qui s'ouvre au monde. Avant de présenter les mouvements de la causalité, il convient de définir au préalable deux concepts aristotéliens qui sont nécessaires à notre compréhension de la juxtaposition qu'il peut y avoir entre le Soi et la Sophia et qui peuvent définir le rapport que le sujet entretient avec lui-même tout en se situant par rapport à autrui. C'est ce mouvement même qui relie la « praxis » à la « poiésis ».

La « praxis » est un concept philosophique qui désigne la pratique en tant qu'activité à l'œuvre dans la transformation du sujet. Elle désigne le mouvement de transformation du sujet dirigé vers la vérité et accompli à partir de divers ensembles de pratiques de soi orientées vers l'activité morale de transformation du sujet agissant. En sciences humaines, le terme « praxis » s'élargit de manière à intégrer la question de la définition ontologique du sujet dans les rapports sociaux. On peut rappeler ici les propos de Foucault cités en introduction : « *Avoir accès à la vérité, c'est avoir accès à l'être lui-même, accès qui est tel que l'être auquel on a accès sera en même temps, et par contre-coup, l'agent de transformation de celui qui a accès à lui* ». Plus loin, Foucault précise : « *en me connaissant moi-même, j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme l'être que je suis et m'assimile à Dieu* » (1982 : 180). La finalité de l'objet est l'objet en lui-même. Si l'homme en tant qu'intellect se prend pour objet de conscience, alors la pensée est en elle-même un produit de l'imitation de la pensée pure. Pour Aristote, le bonheur de l'humain se trouve dans l'action finale qui mène à l'action en soi, c'est-à-dire à la maîtrise de la pensée libre qui contemple le monde en dehors du souci de produire ce qui transforme la nature. C'est l'action qui se dépasse dans la contemplation.

La *poiésis* est l'action de produire un objet (une œuvre) en dehors de soi et en fonction d'un savoir-faire technique qui prend fin une fois l'objet réalisé. Elle relève de la création ou de la production d'un bien ou d'un service qui sera forcément quelque chose d'extérieur à l'acte de celui qui le fabrique. Ainsi, la *poiésis* désigne l'ensemble des activités humaines potentiellement transformatrices des rapports sociaux ou du milieu naturel. Et cette relation de cause à conséquence qui fonde le principe de causalité permet d'expliquer l'évolution d'un phénomène par son effet.

Intégrer la causalité dans le mouvement noétique peut être traduit par la phrase suivante : l'éveil (cause) du Soi (effet) peut expliquer son évolution vers la Sophia (conséquence). La cause est responsable de la raison d'Être du phénomène (de son effet) dans la mesure où la cause est dépendante de la conséquence. Dans cette logique fondée sur le raisonnement déductif, aucune place n'est faite au hasard, la cause déterminant ce qui est. La causalité permet d'entrevoir et de formuler des explications concernant un phénomène et de le comprendre. La relation ordonnée entre la cause et l'effet sont un savoir enchaîné dans un mouvement de causes et d'effets. Et son mouvement causal, en tant qu'il est rattaché à la question du pourquoi, amorce la quête de connaissance qui est en fait le chemin qui mène à la cause première. C'est justement à travers la question du « pourquoi » que l'humain s'unit à l'autre dans le dépassement sans cesse de soi et dans la compréhension d'un savoir qui l'anime au-dedans de lui-même en le rattachant à l'autre comme soi-même et en faisant ainsi évoluer les rapports que le sujet entretient avec les autres.

Noétique, poétique, et causalité sont ici pensées de telle sorte que les théories mises au travail dans la présentation des résultats puissent nous permettre de comprendre, d'analyser et d'interpréter les expressions du mouvement du soi des ISS qui inscrivent de manière poétique leur œuvre au sein d'un espace commun. En veillant à saisir le monde spirituel des ISS, la pensée noétique du philosophe Blondel est mobilisée en face de la conception de la mimésis (figuration, configuration, etc) d'Aristote de manière à situer le mouvement au cœur de la quête de la connaissance de Soi des ISS. Le Soi se construit en s'engageant dans des tentatives de correspondance à la Sophia sur les hauteurs d'une vision esthétique exprimant l'authentique justesse du rapport entre le Moi et le Soi.

4.4 La théorie de l'Égo

Dans son passage entre le Moi et le Soi, le concept d'Égo apparaît dans de nombreuses sciences et son sens peut être contradictoire en fonction des disciplines dans laquelle il s'exprime. En philosophie, « l'Égo » désigne le sujet-pensant en tant qu'il est lui-même objet de conscience. En psychologie, « l'Égo » se définit davantage comme la représentation que le sujet se fait de lui-même à travers la constitution progressive de sa personnalité. Dans le langage de la spiritualité, « l'Égo » désigne l'obstacle à l'accès d'une vérité profonde de la part du sujet ; il est alors perçu comme le faux-moi. Dans nos travaux, la « théorie de l'Égo » désigne les trois à la fois puisque l'Égo est conçu dans cette théorie comme une hypostase déclinée selon trois entités qui incluent une dimension temporelle.

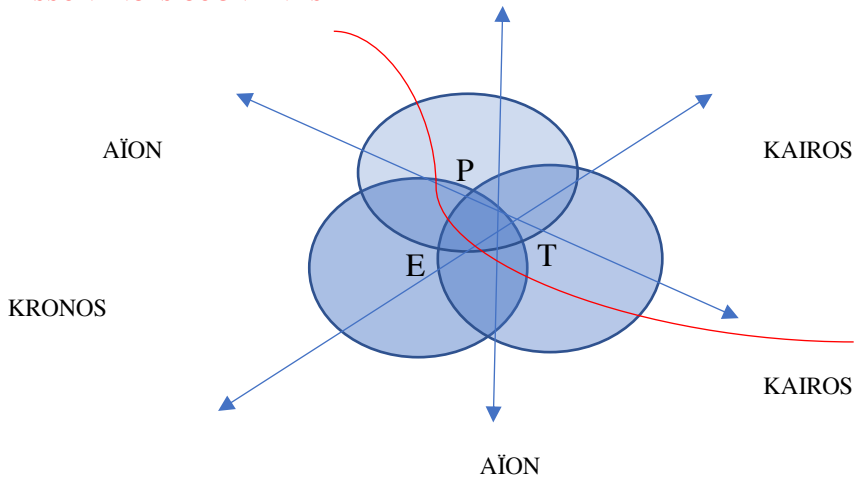
Si les différentes expressions du mouvement du soi – individuation, subjectivation etc – restent tributaires de la discipline dans laquelle elle s'est forgée, la théorie de l'Égo qui est fondée sur l'interdisciplinarité cherche à élucider les points de configuration aux étapes de transfiguration du Moi. La théorie de l'Égo (Mecheri & Bibeau, 2017) – conçue comme une hypostase du Moi – aide dans une vision noétique du phénomène à saisir le mouvement du Moi en direction d'une création poétique de Soi. Car si le Soi est un Moi réalisé, les étapes intermédiaires à la création d'un nouveau Moi se captent à travers les éléments mouvants et constitutifs de l'Égo. L'Égo est donc l'intermédiaire entre le Moi et le Soi dont la structuration peut révéler les failles. Ces failles se réfèrent aux dissonances cognitives.

L'Homme est toujours en relation avec lui-même, avec les autres, avec le monde et les choses, et la qualité de ces relations est déterminée à la fois par les connotations affectives associées à ces relations et par le but vers lequel l'homme tend. De ce fait, en tant qu'hypostase intégrative et changeante, les instances – protocolaire, essentielle et transcendante – composant l'Égo s'attachent à dégager la genèse et la forme des cadres englobant une réalité mouvante.

Schéma

KRONOS

DISSONANCES COGNITIVES



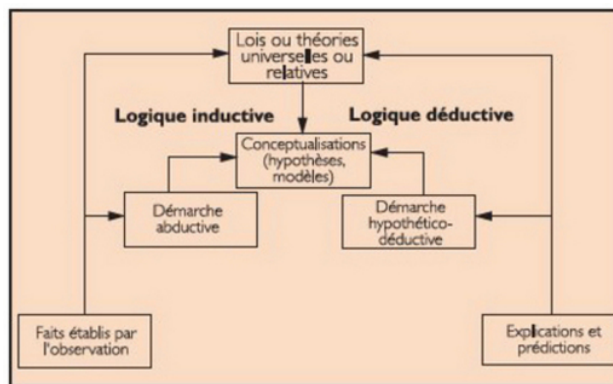
L'Égo désigne le centre de trois instances et s'exprime dans l'instant insaisissable que l'on appelle le Kairos ; il aide aussi à la compréhension de la pensée du sujet soucieux de se reconfigurer à la suite d'une dissonance cognitive venue rompre l'équilibre. En effet, (1) l'instance protocolaire englobe la partie du sujet qui n'arrive pas toujours à réconcilier, dans sa présentation publique/sociale, le fond de ce qu'il est avec ce qu'on attend de lui dans la cité ; (2) l'instance essentielle renvoie à son identité profonde en lien avec son groupe primaire, voire secondaire, d'appartenance qui détermine l'*essentiel* de ses relations à la vie – le sujet ne se sent pas toujours autorisé à vivre, même dans la sphère privée, avec les valeurs qui structurent son Égo ; et (3) l'instance transcendantale qui est en lien avec la capacité à établir des liens avec plus grand que soi peut être altérée par les autres instances qui réduisent parfois les capacités d'expression du Soi.

Et lorsque le sujet déploie sa pensée, celle-ci informe sur le sens qui se déploie dans l'élaboration des souvenirs qu'il exprime en donnant du sens au présent dans l'après-coup. Ce que le sujet regarde comme le devenir est l'acquisition de la connaissance d'un futur qui ne relève pas des événements eux-mêmes mais d'une signification émotive du temps. Les trois instances de la théorie de l'Égo permettent de comprendre les dérives du sujet lorsqu'il y a dissonance cognitive ; elles donnent aussi accès à la compréhension du mouvement du soi dès lorsque le sujet exprime une volonté de reconfiguration.

V) Le raisonnement abductif

La démarche de raisonnement abductif est une façon d'accéder à la création de nouvelles connaissances par l'intermédiaire d'une hypothèse. Elle permet aussi de construire des hypothèses nouvelles sur la base des liens entre les connaissances acquises au cours de la recherche et celles antérieures acquises au cours de notre pratique de la psychologie. La situation d'errance psychologique vécue par certaines personnes nous a poussée à nous interroger sur « comment » et « pourquoi » des personnes en progression spirituelle décident, dans certaines circonstances et/ou à un moment particulier de leur vie, de s'éloigner ou d'affirmer les valeurs dominantes de leur société ou de leur religion d'appartenance. Pour arriver à la mutualisation des savoirs émanant de notre clinique et celle de cette recherche empirique, la réflexion mise au travail dans cette thèse s'est présentée comme un ensemble de boucles [(abduction – induction – déduction)] qui a permis de laisser place à l'intuition du chercheur.

Le raisonnement abductif est défini par Florent Gaudez, philosophe au Centre d'Étude des rationalités et des savoirs, comme le travail d'une œuvre qui s'exprime comme une « resymbolisation du donné empirique ». Dans ce type de raisonnement abductif, il importe de souligner l'impératif de recourir à une approche transdisciplinaire. La philosophe Sylvie Catelin (2004) précise, quant à elle, que « *les approches adoptées ne peuvent s'appuyer sur la seule logique rationnelle et font appel à des savoirs pratiques, parfois issus de traditions anciennes, qui mobilisent l'abduction. Du point de vue de la connaissance, et contrairement à l'opinion courante, l'abduction associe étroitement déduction et induction.* »



La culture de A à Z. Blog : <http://fredc.over-blog.com/2016/08/abduction.html>

L'inférence abductive démarre par l'observation de certains faits et finit par la formulation d'un principe général susceptible d'expliquer l'ontologie des faits. Dans la réflexion interdisciplinaire faite à partir des observations spécifiques de prise en compte de la variable religieuse dans les thérapies relativement à une clinique intégrant le spirituel, nous avons commencé par une pré-théorisation visant à formaliser les dérives du Soi qui échappe à la Sophia. Nous appuyant sur des données cliniques appartenant à notre pratique de psychologue, notre travail s'est centré sur l'analyse du développement de la *maturité du souci du Soi* face au repli social – à ne pas confondre avec ce qui se passe à l'adolescence (Mecheri,¹⁰ 2016 ; 2017). En découvrant dans le cadre de la mise en place de ce projet académique qu'il existait la même problématique d'intégration clinique de la spiritualité au sein des milieux de santé laïques québécois, nous avons réorienté, par contradiction, l'approche déductive vers une version inductive. Que peut nous apprendre le mouvement du soi de ces individus qui répondent déjà aux demandes de prise en charge de la dimension spirituelle au sein d'un espace séculier ? Et comment leur spiritualité peut-elle nous renseigner sur la psychologie spirituelle laïque ? Ainsi l'abduction a permis notre passage de l'étude de la psyché des jeunes en dérive spirituelle à la compréhension du mouvement du soi des intervenants en soins spirituels dont la profession est récemment apparue dans le contexte de sécularisation de la société.

Pour Katia Angue (2009), maître de conférence en science de gestion des bio-industries et des biotechnologies, cette méthode permet au chercheur d'entamer un chemin l'orientant vers la fixation de nouvelles connaissances tandis que les inférences, qu'elles soient inductives ou déductives, font appel à la justification et à des vérifications. L'abduction intègre à la fois le raisonnement et l'observation au sein d'une démarche qui n'est ni vraiment hypothético-déductive ni entièrement inductive (Tiercelin, 1993). Même si l'abduction se constitue, à l'instar de l'induction, à partir de faits préalablement observés, la première se différencie de la seconde dans la mesure où elle n'impose pas une identité des cas dans la série qui mène à la loi générale. Cela veut dire qu'une contradiction peut

¹⁰ Je pense au cas d'une jeune fille pré-adolescente voilée qui avait été placée en établissement privé et religieux parce qu'elle était engagée dans une histoire d'amour virtuelle via les réseaux sociaux. Elle s'inspirait, en cela, de son idole. Et d'un jeune adolescent vivant uniquement sa vie via les plateformes de diffusion de vidéo Youtube. Tout son temps se passait dans des débats essentiellement théologiques au sujet de l'islam.

s'expliquer – la dérive peut en effet renvoyer à l'éveil du soi tout autant qu'à son contraire. Cette méthode de raisonnement est traversée par un syllogisme logique et structuré qui permet la mise en place d'une expérience faisant émerger une interprétation destinée à la production de nouvelles connaissances.

Par-delà le diagnostic différentiel :

- 1- [L'abduction : la création de l'hypothèse déductive]. Nous avons observé de la dissonance cognitive auprès de nos patients dont le problème était à composante spirituelle. Nous avons supposé que c'était de la théopathologie.
- 2- [Par contradiction]. Pour soigner les théopathologies, nous devons être en mesure d'expliquer et de reconnaître son contraire, à savoir la théosis. En recherchant dans la littérature ce qui mène à l'état de théosis, j'ai constaté que le concept de Sophia en tant que mouvement et finalité vient soutenir la théosis. Ce dernier qui se traduit par un état de bonne santé (théosis) s'obtient quand le sujet est engagé dans un mouvement de quête de la Sophia. Celle-ci peut être globalement définie comme l'expression d'une « vérité à découvrir et à vivre » ; au niveau théorique, elle est à la fois mouvement, quête, finalité et conquête. Mais que représente-t-elle objectivement dans le discours des sujets qui ne vivent pas une théopathologie et qui assument une dimension spirituelle jusqu'au sein de l'espace de la cité¹¹ ?

3- [L'inférence abductive]. Cette Sophia – remède – agit « avec » et en « parallèle » du Soi. Pour cette raison, nous avons cherché dans une recherche inductive à mettre en évidence une possible dérive théopathologique chez les ISS. En recherchant ce qui fait le lien entre le soi et la Sophia, nous avons souhaité saisir par « l'observation » son mouvement, ses effets et ses expressions en vue de nous renseigner sur la construction d'une thérapie adéquate qui se fonde sur l'herméneutique du sujet.

¹¹ L'extrême inverse du repli social et spirituel de nos jeunes patients en vulnérabilité existentielle (Mecheri, 2016)

C'est sur ce raisonnement abductif que notre recherche doctorale s'est construite en vue de saisir quelque chose du mouvement du soi et de son lien avec la Sophia. Ce projet étant la construction inductive du matériel nécessaire à l'élaboration de la clinique, il s'associe, dans le cadre précis du raisonnement abductif, à une recherche documentaire, à des données psychothérapeutiques enrichies par les entretiens individuels menés auprès des intervenants. Cette méthode abductive peut s'illustrer comme une méthode circulaire de la pensée parce qu'elle permet de passer du contexte social – externe – au contexte structural – interne – du travail appréhendé en vue de rechercher dans les récits des sujets les étapes à travers lesquelles ils passent dans leur quête de spiritualité.

VI) Méthodologie

L'approche qualitative, par sa qualité idiographique, permet d'appréhender le sujet dans son individualité et sa complexité. Le guide d'entrevue qui sert de point d'entrée permet de procéder à une étude descriptive des cas individuels et singuliers.

5.1 Guide d'entrevue

D'après Deslauriers (1991), un guide d'entrevue comporte ordinairement une dizaine de points qui peuvent, du moins la majorité d'entre eux, être réajustés et précisés au fur et à mesure des entretiens. Il se peut que certaines questions ne soient pas évidentes et qu'il faille par conséquent réadapter la phraséologie au langage des intervenants, par exemple l'expression « philosophie de vie » pouvant être remplacée auprès d'un ISS par l'expression « sens de la vie ». Construite dans une perspective phénoménologique, cette grille avait pour objectif d'amener les intervenants à décrire leur expérience subjective qui aboutit à faire d'eux les intervenants en soins spirituels qu'ils sont devenus. En nous familiarisant avec leur vocabulaire, à la suite de l'observation participante, nous avons construit une grille d'entretien soucieuse de refléter leur réalité en prenant en compte une dizaine de points : responsabilité ; autorité ; humanité ; divinité ; passion ; intervention ; transmission ; sagesse ; parcours ; spiritualité. Les ISS étaient invités à évaluer chacun de ces points en termes de force et de faiblesse à partir de sa perception de ses capacités intuitives et de ses propres valeurs (Goleman, Boyatzis McKee, 2002). Et lorsqu'il le fallait, d'autres questions étaient posées afin d'apporter éventuellement plus de précisions.

La grille d'entretien a été construite de telle sorte qu'elle puisse laisser une marge de liberté à l'ISS dans l'exploration d'un thème important comme celui qui relie les instances protocolaire, essentielle et transcendante à la vie personnelle où se niche la vocation préalable d'accéder au monde spirituel. Ce faisant, il était possible d'envisager d'autres dimensions toutes aussi pertinentes du point de vue de la question de recherche (Poupart, 1997) et qui n'avaient pas été explicitement intégrées dans la recherche. À titre d'exemple, nous n'avons pas pensé à intégrer les difficultés d'intégration et de définition du métier d'intervenant en soins spirituels rencontrées au sein même de leur service, ou le rapport que les ISS entretiennent avec leur mentor.

Nous avons choisi de commencer l'entretien avec les deux questions ouvertes suivantes :

- **Décrivez-moi une situation clinique qui vous a le plus marquée, laquelle a été transformatrice pour vous ?**
- **Si vous aviez la possibilité de remonter le temps – 10 ans en arrière par exemple – pour vous parler à vous-même lors d'un instant particulier de votre vie, que vous diriez-vous et quel serait cet instant particulier ?**

Avant de poser la première question, il était cependant demandé à l'ISS d'élaborer et de décrire une de ses passions – elle justifiait le plus souvent la motivation intrinsèque relative à l'expression poétique de soi et visait à aider le sujet à prendre conscience de la nature personnelle de son discours pour l'entretien.

La première question est relative à une expérience marquante et sert à identifier un moment de scissure, c'est-à-dire un « avant » et un « après » par rapport à la dite expérience, un moment particulier révélant une prise de conscience découvrant la spiritualité et l'écoute du Soi, une étape déclenchant le processus de réajustement des instances qui vise à donner une cohérence à ce que le sujet adviendra par delà la dissonance cognitive.

Il importait donc de trouver dans le discours des intervenants ce qui a pu produire un événement qui a déclenché un déséquilibre des instances et rompu le mode de vie déjà en place. Nous avons été dépassée par le contexte de cette première question qui a entraîné

des réponses qui évoquaient des situations et éléments n'appartenant pas au cadre professionnel. La question devait générer, dans mon esprit, des réponses relatives, par exemple, à la relation praticien-patient commentée du point de vue de la relation spirituelle à l'autre. Dans les faits, pour la grande majorité des sujets, l'exemple de l'évènement le plus marquant avait à voir avec leur vie personnelle. Dans tous les cas, nous avons accueilli la réponse des ISS telle qu'elle se présentait et avons exploré avec eux, le sens spirituel qui se révélait à la découverte du soi. À n'importe quel moment de l'entrevue, le sujet était libre de revenir ou non sur son expérience professionnelle.

L'attention portée à la place que l'évènement marquant joue dans le mouvement intérieur des sujets permet d'entrevoir le jeu subtil de la *dynamique existentielle interactive* des histoires de vie, laquelle exprime le mouvement de Soi agissant sur le recalibrage des instances de l'Égo. Ainsi, l'Égo dans ses tentatives de restructuration entre le « kronos » et le « kairos » interagit entre ces deux versants de la temporalité tout en se reliant à l'extra-temporalité représentée par l'« aïon ». C'est dans ce sens que la dernière question sur la remontée du temps – « des années en arrière » – a permis de faire référence à un moment où ils se sont sentis démunis : l'objectif de cette question était de rejoindre une possible expérience de l'illogisme de la pensée, laquelle peut découvrir une contradiction qui aurait pu être à l'origine du déclenchement d'un processus de découverte ou de révélation à soi. Appuyée par la théorie de l'Égo, cette question a permis d'accéder à une explication de l'évènement de scissure permettant notre compréhension du mouvement du soi dans son lien avec la Sophia.

La dernière question qui invite à « revenir quelques années en arrière » sert dans notre méthodologie à réévaluer les conséquences de la configuration de l'Égo et à saisir quelque chose de la causalité. Dans la moitié des cas, ce retour sur soi a permis de remettre au travail l'évènement décrit à la première question et d'en fournir une nouvelle lecture. Dans l'autre moitié des cas, les sujets se sont référés à une blessure non cicatrisée et révélé des inquiétudes ou des manquements et parfois aussi des espoirs en la vie fondés sur la confiance en Soi. Ces questions laissaient entrevoir une infinité de possibilités d'aborder les points forts en offrant le choix de revenir sur les différents thèmes déjà vus et d'examiner les points faibles à la condition qu'ils soient reliés à une réflexion critique de Soi.

Les questions ouvertes permettent principalement d'anticiper les effets de désirabilité sociale (Feztinger et Katz, 1992) qui sont reliés à l'idée d'un bien-être socialement acceptable, et de nous saisir ainsi de l'univers subjectif de l'intervenant. L'entretien s'est toujours terminé avec une question ouverte : « Est-ce que vous avez des choses à rajouter ou préciser ? ». L'emploi de cette technique encourage le sujet à élaborer spontanément sur la thématique de son choix en lui permettant d'accéder à des informations descriptives de sa réalité qui viendront enrichir notre objet d'étude (Poupart et al, 1997). Il leur a aussi été demandé de se prononcer sur leur acceptation à participer au projet et sur leur ressenti quant à l'exercice réflexif de l'entrevue. La question était alors la suivante : « **Pourquoi avez-vous accepté de participer à cette recherche ?** ».

5.2 Consignes de la recherche

La consigne qui a été donnée était que les intervenants ne participeraient à la recherche que s'ils estimaient pouvoir offrir au chercheur un savoir significatif au sujet de l'étude. De ce fait, nous ne sommes entrée en contact avec eux que si, et seulement si, ils avaient décidé de nous contacter de leur plein gré après avoir reçu notre message courriel de contact diffusé par un membre de leur réseau ou par une recommandation d'un professeur. Nous avons donc été recommandée à chacun des participants, sauf dans le cas du premier qui a servi d'amorceur de l'effet boule de neige. Les informations générales prises avant l'entrevue ont servi à établir quelques statistiques. Le choix du lieu de l'entretien a été laissé aux intervenants. Cela a pu se faire soit sur leur lieu et temps de travail – un temps est alloué à leur participation à la recherche scientifique – soit en dehors.

5.2.1 Critères d'inclusion

La profession d'intervenant en soins spirituels étant relativement récente – elle existe depuis le début des années 2000 –, tous les ISS étaient susceptibles de participer à cette recherche indépendamment du lieu de pratique, de l'ancienneté professionnelle, de l'âge ou du sexe. En effet, le critère de sélection unissant une population d'étude partageant une même perspective se situe avant tout au niveau « l'expérience commune » des sujets (Antoine & Smith, 2006) : le critère principal qui m'a guidée est le fait d'être engagé

professionnellement dans des pratiques accompagnements spirituels auprès de personnes malades et de posséder une formation académique en soins spirituels. Cette formation garantissait l'acquisition de certaines compétences professionnelles nécessaires à l'intervenant, lesquelles devaient refléter, d'une certaine manière, les tendances liées à l'expression du Soi et de la Sophia.

Dans un document du 17 décembre 2014 produit par l'AISSQ/ASCPQ, quatre compétences parmi les dix compétences professionnelles devant être acquises par les ISS ont retenu notre attention. Il y a d'abord la compétence liée à la « conscience de Soi » qui permettait d'évaluer l'impact de leur propre spiritualité, croyances, valeurs et a priori, et de leurs influences dans les relations des ISS avec les usagers ; puis celle du « développement spirituel et personnel » qui doit permettre aux ISS de s'assurer de leur croissance personnelle et professionnelle et d'être conscients de leurs responsabilités à l'égard des personnes auprès de qui ils interviennent ; celle aussi de la « promotion de la diversité » qui implique la capacité des ISS à prendre en compte les différences de culture qui peuvent exister entre les usagers et d'être conscients de leurs propres préjugés et des besoins spécifiques des usagers ; enfin, la compétence relative au « comportement éthique » a été considérée importante parce qu'elle se relie aux valeurs qui ont à voir avec la justice, la compassion et la guérison pour tous.

Ces critères permettent d'entrevoir différentes manifestations du Soi garanties par les compétences requises et susceptibles de les refléter.

5.2.2 Prise de contact avec les participants

Nous souhaitons éviter tout inconfort vécu par les sujets suite à une sollicitation personnelle de recrutement : comme les entretiens visaient à faire émerger la profondeur de vie chez les sujets, il était important que leur autorisation à participer représente une démarche volontaire d'ouverture à l'autre et notre maintien à distance de l'ISS en ce qui nous concerne comme chercheure. Ces garanties ont été assurées par la présence obligatoire d'un intermédiaire souvent connu du sujet comme préliminaire à la première prise de contact. De fait, nous avons anticipé auprès des ISS les dynamiques de confiance/méfiance en reconnaissant une relation de responsabilité dans un contexte d'échange de parole (Tracy, 2010). Nous avons aussi veillé à ce que notre posture de chercheure s'inspire de

l'impératif de sincérité pour tout ce qui touchait à notre démarche vers l'autre et d'une expression d'authenticité dans notre accueil de l'autre.

5.3 Aires de recrutement

Le recrutement des participants à la recherche s'est fait selon la technique dite de « boule de neige » avec une première étape qui a consisté à demander à des personnes de notre réseau – professeurs et anciens étudiants intervenants en soins spirituels – s'ils connaissaient des ISS qui pourraient souhaiter participer à l'étude. Après avoir été contactés, ces personnes ont pris contact avec nous par le moyen des courriels. Nous avons ainsi été recommandée à chacun des participants, sauf dans le cas du premier qui agissait comme amorceur de l'effet « boule de neige ». C'est par le biais d'un message électronique transmis par les intervenants entre eux ou par le « bouche à oreille » qu'une invitation a été partagée puis relayée par d'autres. Nous avons élargi le bassin du recrutement à différents endroits au Québec – Montréal, Joliette, Saint-Eustache, Sherbrooke et Magog.

5.4 Déroulement de la recherche

Les entretiens ont été réalisés aussi bien sur le lieu de travail des sujets qu'en dehors du cadre professionnel. La diversité des sites de rencontre visait à nous renseigner sur la dimension humaine du sujet en tant qu'être conscient de son propre cheminement existentiel ainsi que sur son expérience subjective en tant que professionnel soucieux d'être lui-même l'outil de son travail.

Pendant le processus de recueil des données, nous avons malencontreusement perdu 4 entretiens sur 17 qui totalisaient environ 7 heures d'entrevues. Comme l'enregistrement s'était effectué sur un Iphone, nous avons pu détruire les données de notre téléphone par l'intermédiaire d'un compte Icloud associé à notre téléphone et accessible via une connexion internet. Il nous a cependant fallu refaire les entretiens auprès des mêmes sujets, cette fois avec l'idée d'un approfondissement grâce à nos notes et à nos souvenirs du premier entretien. Nous avons donc recommencé l'entretien à la recherche des balises situant les instants forts du mouvement du Soi. Comme deux autres entretiens avaient déjà été programmés avec deux nouveaux intervenants, le nombre d'ISS auprès de qui nous avons fait des entretiens s'élève à 17. Nous nous sommes abstenue de solliciter les deux autres intervenants pressentis en les ayant tout de même avertis de la perte de leurs données.

5.4.1 Recueil et transcription des données

Les entretiens ont été effectués par l’auteure principale. Dix-sept intervenants ont accepté de participer à cette étude, mais seuls quinze récits ont été réellement soumis au travail d’analyse phénoménologique à cause de la perte.

Statistiques

Étendues	
Âge	29-56
Années d'expérience professionnelle	1-12
Nombres	
Parents	$n = 11$
Pratique d'une passion	$n = 7$
Nombres	
Genre	
Féminin	$n = 7$
Masculin	$n = 8$
Nombres	
Spiritualité	
En dehors d'une religion	$n = 8$
Au sein d'une religion	$n = 7$

5.4.2 L’analyse des données

Les discours et récits recueillis ont été interprétés sous le regard d’une analyse inspirée de la phénoménologie interprétative (Interpretative Phenomenological Analysis) qui permet d’explorer l’expérience subjective de chacun des sujets ainsi que le sens que ces sujets donnent à leur expérience (Antoine & Smith, 2006). La phénoménologie permet aussi d’accéder à la pensée noétique du sujet et à la compréhension de ses actions et pratiques en tant que ISS. La méthode IPA qui comporte deux étapes d’analyse (Smith et Osborn, 2003) permet de proposer une interprétation des phénomènes étudiés : dans

notre cas, il s'agissait de découvrir comment les sujets avaient construit leur Égo à travers l'apprentissage et la pratique de la profession d'intervenant en soins spirituels.

Dans un premier temps, l'analyse a été descriptive et est restée proche du discours des interviewés. Nous avons regroupé et organisé tous les thèmes individuels en fonction de l'itinéraire chronologique de la mimésis (figuration, configuration, etc.) et les avons ensuite comparés les uns aux autres en vue de faire émerger du sens commun. En complément, nous avons synthétisé le cheminement caractéristique de chacun des sujets engagés dans une progression spirituelle en vue de saisir la construction poétique de leur nouveau Soi. Enfin, nous avons analysé la compréhension existentielle du parcours spirituel des ISS à la lumière des théories interdisciplinaires du Soi.

Cette méthode interprétative laisse une large place à l'intuition analytique du chercheur en créant un espace dialogique qui est ouvert au monde théorique du chercheur. L'analyse du chercheur gagne à s'enraciner, au départ, dans les concepts qu'il utilise pour la compréhension du phénomène étudié. Dans la quête de signification que permet la démarche qualitative, l'analyse du monde subjectif du sujet se fait dans la fidélité aux paroles mêmes des récits fournis par les sujets et dans une proximité de leur contenu manifeste – la surface même du récit – de manière à faire émerger le phénomène du mouvement le Soi dans son lien avec la Sophia. Dans la mesure où l'accès à la dynamique du mouvement de l'être des sujets est rendu possible par ce type d'analyse, nous avons complété ce que nous nous pouvions dire de l'expérience subjective des ISS par une réflexion plus large ouvrant sur la construction d'une nouvelle clinique attentive à la place du spirituel chez des personnes consultantes.

Sur ce point, notre réflexion s'est inspirée de la psychiatrie phénoménologique amorcée par la *Psychopathologie générale* (1946) de Karl Jaspers et prolongée par Ludwig Binswanger (1881-1966) et d'autres, qui a permis de formuler l'idée que la question posée par le malade s'adresse fondamentalement à l'homme dans sa globalité par-delà le clivage du normal et du pathologique. L'insertion de l'approche phénoménologique dans la clinique des troubles psychiques permet d'introduire les questions de l'expérience subjective et du sens du côté de la personne placée en déséquilibre psychique, et de fonder ainsi la pratique clinique sur une anthropologie saisissant l'humain à un niveau fondamental.

Le travail d'interprétation des discours et récits recueillis s'est fait par la suite sur un double horizon : d'une part, une interprétation s'est faite au niveau du locuteur lui-même lorsqu'il entreprend de mettre en récit son histoire propre, celle de son intériorité, à partir des questions qui lui étaient posées relativement à la place que la spiritualité joue dans sa vie ; d'autre part, une interprétation de la part du chercheur a porté sur sa mise en situation d'écoute et d'accueil qui implique une position hybride faite de proximité et de distance. Qu'il s'agisse de l'ISS racontant son histoire ou du chercheur en quête d'une distance optimale, l'interprétation se présente comme ce quelque chose qui fabrique un effet en assignant une valeur à ce qui s'est passé dans l'expérience subjective de l'ISS et en favorisant l'émergence d'une référence plus ou moins centrale à notre objet d'étude.

Dans l'objectif de construction d'un savoir, nous avons procédé à une analyse de contenu des retranscriptions des entretiens selon deux ordres, d'abord horizontal (Bossé et coll, 2006) pour faire émerger les éléments pertinents en vue d'organiser et de classer les discours et récits, et ensuite de type vertical dans le but de mettre au jour les interactions entre ces discours et récits. Il s'agit là de la démarche classique des analyses de contenu (Paillé et Muchelli : 2008).

En insérant la phénoménologie interprétative dans ce type d'analyse de contenu, nous nous sommes rapprochée de ce que l'anthropologue Saillant et ses collègues soulignent en évoquant la présence d'une co-construction dans ces analyses. Saillant, Clément et Gaucher écrivent : « le constructivisme « travaille » la question de la connaissance à travers les interrogations qu'il porte sur le langage et la réflexivité (le sujet qui connaît, qui se représente le réel, qui produit de la connaissance et n'est pas seulement l'objet), sur l'histoire (il n'y aurait pas de réalité qui ne subisse l'épreuve du temps et du changement), puis sur la société et la culture (les individus co-crée la réalité par leurs interactions et leurs interprétations) » (2004 : 26).

VII) Considérations éthiques et déontologiques

Les premières minutes de l'entretien visaient à expliquer qui nous sommes, – notre parcours –, à présenter notre manière de procéder et la nature des questions, et à faire la lecture du formulaire de consentement. Dans le cas des recherches qui se font en psychologie, la position du chercheur s'appuie largement sur son savoir clinique lorsqu'il

construit un projet de recherche. Sa posture acquise en clinique l'engage à démontrer une pareille exigence de rigueur scientifique sur le terrain.

6.1 Confidentialité des données

La collecte, la transcription et l'analyse des données se sont déroulées dans le respect de la confidentialité. Aucune donnée nominative n'a été retranscrite et les informations relatives à l'univers personnel de l'intervenant ont été transformées – nom du conjoint, endroit – et aucune référence à l'histoire personnelle ne figure dans le corpus des données. Ces procédures ont permis d'assurer une stricte anonymisation des récits. De même, aucun nom n'a été associé à un enregistrement ou à une retranscription, et les codes d'attribution ont été effacés. Nous avons fait de notre mieux pour ne pas nous référer au contexte particulier de la vie des ISS afin de préserver un maximum toute reconnaissance possible de l'identité des sujets. Nous avons attribué, de manière aléatoire, un numéro s'échelonnant de 1 à 15 pour chacun des sujets. Dans la suite du texte, les récits de chacune des personnes sont présentés en nous référant à des chiffres : sujet.12 ou sujet.01. Nous avons choisi de ne pas féminiser les récits - « je suis allé » - de manière à ne pas préciser le genre de celui ou de celle qui parle.

Comme le groupe d'intervenants en soins spirituels est assez restreint et que les membres se connaissent entre eux, nous avons veillé à pousser la question de l'anonymat jusqu'à faire disparaître les différences de genre. À titre d'exemple au moment où le sujet évoque sa maternité ou sa paternité, nous avons préféré écrire « en tant que parent » afin d'éviter au mieux toute reconnaissance possible des propos.

Une fois que la transcription a été effectuée, l'enregistrement a été détruit. Ainsi régulièrement et rapidement après l'entretien, nous pouvions retranscrire les entretiens et laisser progressivement de la place à d'autres enregistrements.

6.2 Droit de retrait et équité

Les participants ont été informés à la fois de leur droit de retrait et du fait qu'il serait impossible de retrouver leurs données après l'entrevue puisque chacun des enregistrements se voyait attribuer un code aléatoire. Chaque intervenant pouvait librement élaborer sur ce qui le caractérise en tant que personne en évoquant, s'il le souhaitait, sa religion, sa culture

ou son enfance. À tout moment, il était possible de suspendre l'enregistrement et de le reprendre. Cela est arrivé dans deux cas, laissant place au dévoilement d'un trauma et d'une contextualisation d'une anecdote : l'enregistreur a été fermé pour laisser aux intervenants la possibilité de recréer un sens porteur de nouvelles perspectives. Dans les cas où des intervenants ont fait part de leurs émotions – peur ou tristesse –, nous avons là aussi veillé à rééquilibrer les états émotionnels. En diffusant des messages positifs, nous modifions progressivement la tonalité émotionnelle sous-jacente à toute interaction, ce qui permettait de réguler implicitement l'état de l'intervenant. La neurophysiologie travaillant en interaction constante avec autrui, il importe de rester vigilant à tout changement, aussi minime soit-il, en vue de réguler par l'humour ou le changement de sujet, la pensée de l'ISS (Goleman, Boyatzis, McKee 2002). Quoiqu'il en soit, une liste d'organismes à contacter au cas où il souhaiterait continuer un approfondissement a été distribuée avant l'entretien.

Dans le souci de révéler l'humain dans sa profondeur, la religion et l'ethnicité du sujet n'avait pas vraiment d'importance puisque c'est « l'énigme métaphysique » (Jung, 1961) de l'humain qu'il s'agissait de rejoindre.

6.3 Approbation éthique et formulaires de consentement

Le projet de thèse a été soumis au bureau éthique de la recherche de l'Université de Montréal. Cette recherche a été conduite conformément au respect des principes éthiques pour la recherche auprès des êtres humains. Chaque entrevue était précédée par la lecture commune des articles régissant le formulaire de consentement ; des rappels de nos principes de notre déontologie étaient aussi faits de manière à informer le/la participant/e de notre parcours, de nos objectifs, la neutralité bienveillante.

Une demande d'autorisation d'enregistrer l'entretien a été faite en même temps que la lecture des items composant le certificat éthique. Quelques précisions étaient apportées au sujet de la durée et de la nature de l'entretien semi-structuré, des formalités administratives de l'entretien – avec lecture et acceptation du certificat éthique –, d'une référence à la question du secret professionnel et de la garantie de la confidentialité et d'anonymat. Nous avons indiqué que nous pouvions répondre à leur question en rapport

avec nos hypothèses une fois que l'entretien serait terminé en vue de ne pas influencer leur réponse.

CHAPITRE III : RÉSULTATS ET DISCUSSION DU MOUVEMENT DU SOI CHEZ LES ISS

Herméneutique	Les mouvements	Causes	Effets	Conséquences
L'autorisation noétique	1) La figuration errante du Moi 2) La configuration ajustée de l'Égo 3) La refiguration mature du Soi	Dérives Critique Éveil	Moi Égo Soi	La théopathologie L'avènement La théosis
La poétique de Soi	Du compromis ; de l'improvisation ; du sensible ; de la proximité	Transformation	Parrêsia	La Sophia
La conscience ontologique	4) La transfiguration du Moi achevé	Rétro-causalité	Moi achevé	Le Fiat

Dans l'examen des résultats, nous avons cherché à identifier les freins et les leviers affectant le mouvement du soi dans les passages entre l'une et l'autre des trois grandes étapes de l'herméneutique du Soi. Ces étapes ont été examinées sous le regard de la noétique, la poétique et de l'ouverture à la conscience ontologique accueillant le Soi dirigé vers l'autre. La présentation des résultats de ce chapitre sur le mouvement du soi des ISS se divise du point de vue de la psychologie spirituelle, selon douze étapes réparties en quatre sections que sont : la figuration errante du Moi ; la configuration de l'Égo ; la refiguration du Soi et la transfiguration du Moi achevé. Concrètement, ces étapes de figuration décrivent l'itinéraire du soi en partance de la remise en question du sujet qui l'ouvre à la dimension noétique et qui décrit les dérives du Moi. Cette remise en question impose une critique qui aide à reconfigurer les instances de l'Égo qui, dans leur réajustement, découvre le Soi. Cette découverte permet à certains d'entre eux d'achever le faux-Moi, celui-là même qui cherchait à s'ouvrir à une dimension noétique. Ainsi cette dernière étapes décrit l'achèvement du Moi comme le retour vrai à Soi, dans une sorte de révélation de l'expérience de Soi.

L'expérience de soi a été travaillé dans une sorte de poétique que nous décrivons à la section deux et qui permet de comprendre la structuration éthique du sujet face à l'autre, dans ses différentes étapes de transformation, le sujet travail sur lui-même, c'est une forme de techné, qui l'a aidé à aiguïser ce qu'il est. Cette étape nous permet de saisir, les fondations du rapport à l'autre dans le fait de devenir et d'être ISS.

Enfin, ce chapitre des résultats nous aide à comprendre les enjeux d'une spiritualité laïque qui s'exprime au sein d'un milieu professionnel et laïque. Cette spiritualité est divisée selon les concepts de la philosophie antique et nous permettent de saisir ce qui permet au sujet d'inscrire sa spiritualité dans l'espace commun, de trouver sa place dans l'espace du Tout humain, c'est la conscience ontologique de reconnaître l'autre comme soi-même.

Enfin, le mouvement du soi étudié nous permet d'élucider le mouvement filigrane de la pensée spirituelle. C'est-à-dire une organisation spécifique des modes d'appréhensions de sa propre existence mêlée à celle des autres (causalité).

I) L'autorisation noétique

L'« autorisation noétique » (Marcrez-Maurel, 2004) en tant qu'individuation « est un cheminement de connaissance de soi, un voyage intérieur (et/ou extérieur) durant lequel un processus interne et continu de transformation de Soi démarre lorsque l'individu s'ouvre (à la suite d'un flash existentiel, une prise de conscience de son ignorance et de sa souffrance, ou un questionnement sur le sens de la vie) à un profond désir de changement et se confronte à l'inconnu, rencontre des archétypes ou symboles numineux qui le touchent, l'ébranlent et lui dévoilent le réel derrière la réalité, l'esprit derrière la psyché, le monde ontologique derrière le monde des apparences, le monde de l'intelligence derrière le monde de la signification » (2004 : 327).

Pour commencer l'analyse, nous avons cherché l'itinéraire individuel du mouvement du soi en nous appuyant sur un seul point de départ : l'illogisme de la pensée propre à la pensée noétique, laquelle enclenche une remise en question nommons la dissonance cognitive. Chacune des trois étapes de l'autorisation noétique caractérise le cheminement spirituel intérieur des sujets ISS. Et l'autorisation noétique s'étale selon trois étapes

évolutives l'errance du Moi, l'ajustement de l'Égo à la maturité du Soi et sont contrastées par les particularités des histoires individuelles.

1.1 L'errance du Moi

« Je ne me tanne pas de dire ok, je m'inscris dans quelque chose en particulier, je suis comme dans une espèce d'errance spirituelle... » Sujet.15

Les extraits des récits renvoient à des moments d'incompréhension de soi vécus par certains ISS et expriment des situations révélatrices de l'ouverture à Soi. Ce moment qui s'ouvre à la suite de l'inconfort psychologique du rapport entre soi et le monde fait entrer le sujet, indépendamment de son histoire, dans une forme d'errance après :

Une rupture sentimentale où le sujet se sent vide :

« Je pense que j'avais 26 ans, j'étais un peu dans un espace d'errance, qu'est-ce que je fais de ma vie, est-ce que j'aime ça ce que je fais ? Une espèce de vide de couple qu'on cherche à combler. Et qu'on ne sait pas trop comment. Donc j'ai toujours été une personne curieuse, on explore la force des choses, on va dans la spiritualité. » Sujet.12

Au cours de l'insertion professionnelle où la pression sur soi se fait ressentir :

« Et puis il y avait toute notre philosophie et puis là, j'avais la chance de pouvoir travailler en milieu hospitalier. Puis à la fois, je sentais une pression, j'avais peur de me faire gober dans le système. Mais en même temps je voulais vraiment être accepté. Je pense, ce qui symbolise mieux ça c'est comment est-ce que je me suis habitué pendant cette période-là. » Sujet.07

« J'étais vraiment en mode survie pendant tout ce temps-là. Puis après ça je me suis dit stop c'est trop. Puis là, ça a tout changé. Ce qui fait que là aujourd'hui, je n'ai plus de posture de performance. J'ai une posture avec laquelle je vis avec ma vulnérabilité. Je ne sais pas si je me serais entendu mais pendant que j'étais en train de faire mon premier stage en soins spirituel, c'est à ce moment-là que je me serais parlé. J'avais une posture de performance c'est là que je me serais parlé, je vais arrêter de faire le job moi-même. Arrête de te juger parce que tu vas t'user, et arrête d'être dans cette posture-là. » Sujet.05

Au cours du développement identitaire faisant qu'une réponse au mal-être se voit comblée par les drogues :

« J'ai utilisé le cannabis comme un médicament pour combler le vide intérieur... J'ai commencé à ressentir un vide intérieur. Et j'ai cherché à combler ce vide de différentes façons. Précisément par des moyens que je qualifie aujourd'hui comme étant des plaisirs éphémères de ce monde. Abus de drogues, abus d'alcool, fréquentations illicites. ». Sujet.

10

À la suite d'un décès qui révèle une forme d'anxiété et l'impossibilité d'agir adéquatement face à la peur de la mort/ l'inconnu :

« ... Ça me rend anxieuse, c'est un constat. Il y a encore la peur, ça fait peur d'être près de sa mission, pour toute cette raison puis le contexte c'est comme si il ne faut pas que ça m'empêche d'agir, et puis la peur de la mort, la peur est encore là et puis c'est ce que je me souhaite aussi pour le futur d'avoir moins peur de la mort qui m'a invité et qui m'a déjà habité dans des idées suicidaires. » Sujet.04

Pour certains d'entre eux, il s'agit d'une lourde histoire personnelle qui révèle la présence d'une blessure (maladie, dépression, toxicomanie) éventuellement reliée à de mauvaises relations (abandon, père distant ou mère imposante, perte d'un être cher, séparation) s'échelonnant de l'enfance à l'âge adulte. Qu'il soit question d'anxiété ou de peur, le malaise ressenti par ces sujets exprime les difficultés contextuelles ayant enclenché ou affirmé l'illogisme des sujets et l'ouverture à l'errance.

Les situations décrites ici ont servi d'amorce à la lecture de nos données dans le sens où, pris individuellement, ces moments ont permis d'initier un espace de révélation à soi permettant de décomposer le rapport au faux moi dans laquelle le sujet – en étant distant du Soi – est figurant dans son existence. En psychopathologie particulièrement, l'angoisse désigne un mal-être suscité par l'oppression. En philosophie, il désigne plutôt un état métaphysique et moral qui exprime l'incohérence.

Dans le cas suivant, à la suite d'un engagement communautaire et spirituel, le sujet se trouve face à un illogisme entre sa perception du spirituel et à l'inscription commune de sa spiritualité au sein d'une communauté qui ne partage pas, paradoxalement, la même vision.

« Il y avait des jeunes générations, qui avaient une manière différente de voir la spiritualité ou la tradition dans laquelle on était. Ils avaient une façon de voir qui était plus ferme, limitée et qui divisait, il y avait cette façon-là qui était nous et contre les autres, les non croyants. Et ça entraînait en conflit avec ce que moi je portais, qui était justement de faire des

ponts, de créer un dialogue, de savoir que la foi et la spiritualité n'étaient pas des concepts ou un domaine fermé, ça allait au-delà de la raison, qui était capable de s'expliquer. Alors avec la venue de cette jeune génération, ça m'a permis de me remettre en question, de prendre le temps d'arriver et puis de réfléchir sur ma place dans la communauté. Et mon avenir. Et j'en ai conclu que c'était le moment de trouver un autre chemin pour continuer de vivre, ma passion ma vocation tout ça. Tout ça. » Sujet 06

En prêtant attention à la distinction faite entre l'approche individuelle de la spiritualité et celle qui relie toute une communauté de croyance, on remarque que la prise de conscience d'un travail sur soi peut se distinguer de l'approche collective partagée, il y a là un espace béant entre l'expérience individuelle de la spiritualité et l'expérience spirituelle collective.

« Mais dans le fond, mon propre dilemme ; des moments de tension, de l'anxiété qui peuvent faire vivre, l'angoisse, le sentiment d'être inapte. Et que la société n'a pas de sens. » Sujet. 07

« Convaincu parce que j'étais en colère, parce que j'étais le seul élève à ne pas aller à la messe. Je revendiquais publiquement déjà à l'époque. » Sujet.01

Ce faux moi, peut s'exprimer contre la société ou la religion, sous la forme de dilemme ou de revendication. Ces deux approches – individuelle et culturelle – peuvent s'alimenter l'une et l'autre comme elles peuvent aussi, et c'est même très souvent le cas, entrer en contradiction si le sujet n'opère pas de compromis. Ainsi, le sujet se distingue de la pensée dominante représentée par la société ou la communauté religieuse et commence à expérimenter une dissonance cognitive.

1.1.1 La dissonance cognitive

« J'ai essayé d'être accompagné là-dedans, en psychologie au début. Et tout ce que je voulais c'était un truc pour pouvoir gérer et contrôler mes émotions, ligoter mes émotions. Il y avait toujours... C'était ma raison qui parlait et puis c'est tout. Les crises existentielles... Et j'ai réalisé à quel point - plus tard – que c'est toute ma compréhension de Dieu, de l'humanité, du sens même de ma vie(...) « Il y a une vérité, transcendante éternelle, immuable » et là, je me retrouve à être en contradiction avec moi-même. Parce que mon cœur, ma conscience, me disait que c'était beau ce que je vivais avec (son amour) c'était beau, c'était bon, c'était vrai aussi. Vrai. » Sujet.08

La dissonance cognitive est surtout vécue chez les intervenants que nous avons rencontrés sous la forme d'un sentiment d'inconfort, d'inauthenticité du rapport à soi. Le sujet questionne alors ses fondements existentiels, et s'engage dans une recherche

d'équilibre qui peut guérir et rétablir sa vérité.

« Et j'avais de la misère à revenir à la maison parce qu'il y avait une tension entre mon désir d'engagement dans la spiritualité et mon travail, ma source de revenus. Alors il y avait cette tension-là qui était désagréable. » Sujet.02

Il arrive que la quête d'une cohérence à soi, d'une vérité en soi conduise le sujet à reconnaître qu'il développe une part d'humanité en lui, des émotions incontrôlables qui l'envahissent et le projettent paradoxalement dans la prise de conscience d'une existence dépourvue d'authenticité.

« À la base, la société nous pousse à beaucoup se cacher, la société essaye de montrer que le beau et le négatif on ne le vit pas. Il y a des sujets dont on ne parle pas, il y a des sujets dont on parle et il y a des sujets qu'on évite, par exemple si on parle de la mort. Si on parle de la déchéance, de la souffrance, sujets qu'on évite, qu'on cache. Et de ce fait, on passe à côté de toute une partie de la réalité de l'humain. Et je pense qu'on est tous - et j'étais comme ça - on essaie de cacher les mauvais côtés et, de cacher notre part... ce qui va moins bien et on essaye de montrer le beau et, on montre une figure qui n'est pas celle de la réalité. » Sujet.01

Ces intervenants qui ressentent une pression entre la société les valeurs de superficialité qu'elle véhicule ne se sentent pas autorisés à l'expression de leurs affects. Ils se disent devoir faire preuve d'un bien-être qui implique de faire taire une part d'humanité ou une part de spiritualité afin de pouvoir répondre aux exigences de la vie. Ainsi, leurs conceptions du devoir religieux ou des obligations conventionnelles et les exigences de l'humain paraissent antagonistes ou en tension.

1.1.2 La théopathologie et le dogmatisme aliénant

« Je trouve que le côté loi (de la religion), le côté, je n'ai pas le mot, je trouve qu'il y a quelque chose qui castre d'une certaine façon le développement personnel. Donc, je trouve que je me sentrais trop à l'étroit d'être dans une religion en particulier. Mais, à un moment donné la religion ça reste des coupons, et puis j'ai de la difficulté à entrer dans des contenants et je trouve que ce n'est pas pour moi. Donc, je ne peux pas m'inscrire dans une tradition religieuse. [...] C'est trop difficile à ce moment-là de faire confiance que quelqu'un (d'autre que soi) va nous aider. Tu sais, on parle juste du christianisme ou de l'église catholique je trouve qu'à la base, c'est que les religions devraient nous aider à devenir de meilleurs êtres humains. Puis d'une certaine façon, oui ils peuvent le faire, mais je trouve qu'il manque de gourou ou de gens qui ont fait un travail important sur eux. » Sujet.12

Même dans le cadre de leur religion, il est possible que certains sujets éprouvent des difficultés à l'égard des règles régissant leur foi. Ce sentiment peut même être exacerbé lorsque le sujet ne trouve personne pour l'aider à devenir un meilleur être humain. Le sujet se trouve alors coupé de l'espace qui pourrait lui permettre d'accueillir le spirituel. La religion y est perçue comme un obstacle au développement personnel et génère une forme de théopathologie.

« J'ai grandi dans une famille catholique, durant toute mon enfance, j'ai baigné dans cette tradition et puis (...) ayant grandi à Québec, il y a beaucoup de diversité, j'avais de la misère à faire des ponts avec les gens, [càd discuter de Dieu] avec les personnes alors, lorsqu'on parlait qu'on discutait de la spiritualité, de l'éducation religieuse et tout ça. Alors les gens avaient de la difficulté à connecter avec ce sujet-là. Soit, ils critiquaient, soit indifférents. Alors moi je pense que c'est important de tisser des ponts mais je n'avais pas les outils nécessaires, les idées qui pourraient créer ces ponts là avec ces gens-là. »
Sujet.06

Pour penser le rapport entre le niveau collectif imposé par la culture et la dynamique intrapsychique chez des sujets qui vivent, comme nous venons de le présenter, une expérience de dissonance cognitive, il convient d'établir une différence entre la « culture-en-soi » qui est fondatrice de l'humain dans sa profondeur, et les « cultures particulières » dont certains aspects peuvent être toxiques pour l'individu.

L'extrait du sujet.06 démontre que cette toxicité peut prendre différents visages qui viennent renforcer l'explication du facteur exogène à la théopathologie. Le divin en soi est alors refoulé et exacerbé par la difficulté qu'éprouve le sujet à faire des ponts et à discuter de spiritualité avec ses camarades. Qu'il soit question d'une religion castratrice ou profondément dogmatique, ou d'un entourage peu ouvert à la question spirituelle, le Soi, des sujets est affectée.

« J'ai trop un background scientifique. Et puis ma mère ne comprenait pas. J'étais le seul à prendre la religion plutôt que la morale. (...) Et puis les gens étaient mal à l'aise, c'était pire que si je disais que j'étais gay, c'est comme tabou ici. Et je suis mal à l'aise que tu sois mal à l'aise. Du tabou qu'ils ont, au moins j'ai pu trouver une profession où ça peut exister, où c'est respecté, je suis dans un cadre professionnel où je suis, où je ne suis pas prise pour une espèce d'ésotérique avec des réflexions par rapport à ça. » Sujet.03

Leur spiritualité étant reconnue comme une étrangeté, le sujet s'enferme progressivement dans le discours scientifique de la pensée dominante (la pensée scientifique de notre époque). Et cela peut aller jusqu'à cacher au regard d'autrui l'expression d'une vie religieuse.

« La mission au Québec c'est d'être juste croyant. C'est juste de l'afficher. Je ne tiens pas nécessairement ; je ne suis même pas obligé de dire que je suis catholique que tu crois en Dieu, que tu crois en quelque chose de plus grand et puis de le nommer et de s'identifier c'est déjà un gros coming-out. Et puis de maintenir, les gens ont tendance à te mettre, comme te marginaliser et ils te disent : « non moi je fais partie de la vraie vie ». Sujet.14

L'expression du spirituel est adaptée à la modernité même si elle paraît intériorisée, allant jusqu'à être décrite comme un phénomène tabou qui peut être comparé à un « coming out ». Dans un contexte québécois où l'environnement laïc impose la discrétion du savoir-être spirituel, l'étude des récits a fait émerger la capacité des sujets à démontrer un conformisme réfléchi face au discours subtilement indocile par le « dire » (le Sujet.14) ou par « l'agir » (le Sujet.03).

Dans les cas de théopathologie, c'est davantage le contexte répressif – familial, institutionnel ou culturel – qui tend à étouffer la dimension spirituelle et à bloquer son éveil ou son expression. Cette théopathologie peut apparaître très tôt dans la vie du sujet. On le voit bien dans l'extrait du sujet.03 où dans l'enfance de ce sujet la mère n'était pas disposée, à accueillir cet éveil.

« Mais dans les circonstances, c'était l'insécurité. J'avais aucune idée de qui j'étais, ce que je voulais, tout s'est écroulé comme un château de cartes. Alors, je ne savais même pas pourquoi j'existais. Et puis là, à force de faire beaucoup de lectures qui m'ont aidé, me retirer aussi. [...] « Et aussi, m'émanciper de l'autorité (...) J'ai réalisé quelque part que j'étais incapable de prendre une décision sans prendre son approbation (à sa mère) C'est plus difficile maintenant d'en parler, parce que je suis tellement ailleurs, il faut que je me rappelle l'état d'âme dans lequel j'étais mêlé je voulais être fondamentalement... Sujet.08

De même pour l'extrait suivant lorsque l'ISS décide de quitter l'environnement religieux et familial, le pathos devient l'espace révélateur d'une échappée en dehors du Moi, dans le souci d'être à la source fondamentale de Soi.

*« Je pense que moi je suis personnellement souffrant, et ça m'aide à comprendre et avoir envie de **connecter** à la souffrance de l'autre. Disons, que j'ai manqué d'écouter dans mes besoins, je n'ai pas été entendu, donc en contre réponse à ma blessure, je me suis senti appeler à écouter les besoins de l'autre. ». Sujet.02*

Chez certains, cette échappée du Moi se vit à la suite d'une souffrance. La souffrance est alors le moyen de se questionner sur les besoins et les blessures, mais surtout sur l'essentiel de la constitution du moi, puisque la pensée spirituelle peut être réprimée dans le contexte de la famille ou de l'institution.

« Écoute, je dirais que Dieu était le cœur de ma vie, bien sûr, mais pour moi le pape et Dieu c'était pareil. J'avais comme amalgamé tout ça. Je n'avais pas été très critique par rapport à la situation. Au contraire, c'était Dieu qui parlait à travers l'institution. Donc, je m'étais associé à ça. J'avais sublimé ma liberté au profit d'une unité forte de l'institution. J'étais en sécurité, et j'étais bien dans ça. [Jusqu'à une sortie radicale de ce contexte] Sujet.08

Dans l'extrait du sujet 08 liberté du sujet est alors sublimée et enfermée dans une souffrance pathologique et/ou détournée dans une distorsion cognitive sous la forme d'un amalgame, qui est après coup, jugé comme illogique.

Les sujets qui ont dû traverser des états de théopathologie ont vu leur volonté propre être relayée dans les marges et reculer devant la domination d'une entité s'imposant à eux. Cette entité peut être représentée par le religieux, le politique ou le familial et peut venir influencer les amalgames et/ou les confusions dogmatiques.

*« Q. Si je résume, tu voulais te conformer tout en gardant ta liberté?
R. Oui, c'est bien dit. Et puis, j'entends que c'est un peu normal dans la vingtaine que justement on essaie d'intégrer un nouveau milieu. Et puis, je sens qu'il y a d'autres personnes qui font ça. Mon conjoint c'est un peu la même chose, mais ça fait partie de la confiance d'avoir l'air sérieuse. Je n'avais pas l'air sérieux, j'avais 24 ans. » Sujet.07*

Non loin de cet abandon de la liberté au profit d'une sécurité institutionnelle, on peut trouver un conformisme porteur de maux et de repli. Le sujet se révèle incapable de s'adapter aux normes de manière passive, sans risquer de nuire à sa propre représentation de la spiritualité.

1.1.3 Les psychalgies de l'échappée

« Je suis passé par toutes sortes de processus, ça a pris un an et quelques mois, toutes sortes de choses : tristesse, culpabilité, déception. Jusqu'à prendre la décision qui était

avec soulagement, avec un fardeau qui disparaît. C'est aussi, à la suite de mon départ. Faire route vers certains membres de la communauté où j'ai eu un retour sur cette décision-là, pour relire ce qui s'est passé. Pour moi et pour eux, et ça, ça apporte beaucoup de sérénité et de paix. Quoi qu'il était extraordinaire et compréhensible, probablement un besoin correct de revenir là-dessus, et de le relire ensemble. De voir maintenant sur quel pied on part. » Sujet.06

Dans une lecture après-coup, le sujet se dote d'un savoir qui l'aide à reconsidérer les situations passées comme étant l'élément nécessaire à la connaissance du Soi. La tristesse, la déception, la culpabilité sont des états de souffrance pour le sujet qui reconnaît la situation douloureuse qui l'enferme et qui décide de s'en échapper.

« [...] dans ma vie personnelle l'événement traumatisant que j'ai vécu l'impact, de ce trauma là, à l'adolescence. Puis là, aujourd'hui j'ai l'impression de m'en sortir, de prendre le dessus, je ne dis pas que j'étais dans le choc post-traumatique pendant 20 ans mais quand même, j'ai fait une dépression je suis sorti de cette dépression, j'ai vécu ma vie de jeune adulte mais il y a toujours un écart entre le bien-être et la dépression » Sujet.04

« C'est à travers les expériences que je t'ai mentionnées, je n'ai pas approfondi dans les événements qui s'étaient passés. Ce n'est pas des choses sur lesquelles je reviens. J'avais voulu partir et, cette voix là, ma petite voix m'a dit que je pouvais partir [mourir] si moi je prenais cette décision là, mais que je ne pouvais pas la prendre pour mes enfants. (...) puis là, je me rends compte du vide. Et là en regardant en étant conscient du vide extérieur. Bah là, je me mets à pleurer et en même temps que je pleure, la petite voix intérieure me dit, tu me fais déjà plus confiance. Et puis, à ce moment-là j'ai dit c'est vrai tu as raison. J'ai essuyé mes larmes ». Sujet.14

La lecture du passé peut introduire un espace d'ouverture à la compréhension du mouvement du Soi. L'errance étant souvent le moment de scissure dans leur vie évoque le point tournant à un événement particulier, traumatisant, ou illogique. Ce tournant et le moyen de découvrir le Soi qui s'exprime à travers une petite voix qui marque la prise de conscience de Soi et cette prise de conscience limite le Soi et l'écart entre le bien-être et le mal-être.

« Ce que j'ai appris avec la souffrance c'est de ne pas l'isoler, et puis de ne pas la vivre toute seule, mais en relation avec d'autres. Et puis tu vas faire des erreurs. C'est vraiment une approche expérientielle, ça ne se fait pas du jour au lendemain, c'est long. Puis le jugement, c'est une des défensives. C'est une façon de refouler l'émotion. Une façon de refouler la souffrance. Et, une de mes premières défensives. Mais c'est souvent le cas de plusieurs personnes, c'est de se juger soi-même, juger les autres. Comme ça tu ne te donnes pas l'espace à toi. Tu ne te donnes pas cet espace-là, de vivre cette souffrance-là ni même du repos. Et ça fait mal, parce que tu ne veux pas vivre ça, ça fait mal la souffrance. Oui, de l'accepter et de la regarder. Je suis un battant, et je suis courageux dans la vie. La

polarité est énorme. Autant, ma souffrance a été énorme, autant j'ai très souffert dans ma vie. » Sujet.05

Cette connaissance profonde de soi est, dans un premier temps, la connaissance de ses propres schèmes mentaux, de ses jugements, de ses défenses et ou de sa polarité. En ouvrant un espace à soi, le sujet s'autorise à questionner et à accepter sa souffrance, à accepter son humanité. Pour résumer, la situation d'errance qu'ont vécue les ISS nous a conduite à nous questionner, par-delà les étapes que traverse le mouvement du soi, sur la manière dont ces personnes en progression spirituelle arrivent à rompre avec la compréhension du sens de la vie qui a guidé leur vie jusque-là. Nous venons de voir que bien souvent, ils se retrouvent confronté à un illogisme qui peut soit les éloigner des valeurs culturelles – dominantes ou minoritaires – de leur société soit s'en rapprocher. Dans le fond il questionne d'abord leur état et la mesure à la lueur de leur expérience et de leur conception de soi. Cette critique signifie une remise en question de leur souffrance qui couvrait le Soi.

1.2 L'ajustement éthique de l'Égo

L'illogisme de la pensée s'est révélé par la remise en question de soi. Cette remise en question influence l'ajustement du rapport à soi. En exprimant les limites du moi, le sujet a pu acquérir, au contact de ses limites cognitives et affectives, la « connaissance de soi » lui permettant un certain ajustement éthique.

Cette partie 1.2 détaille trois niveaux. Ainsi nous présentons les étapes du positionnement éthique faisant que le sujet peut donner un nouveau sens à son existence, et ainsi progressivement s'éloigner de la souffrance qu'il a vécue comme la remise en question nécessaire à la poursuite du mouvement du soi.

1.2.1 Positionnement spirituel

« Si on me dit c'est quoi ta spiritualité, moi ça part par le bien et le bon et on le trouve dans l'âme. Pour moi c'est ce qui est plus grand, c'est ce qui m'aide à me connecter à quelque chose qui me dépasse, (...) ça m'aide à me perfectionner (...) toutes ces choses ça me touche énormément ». Sujet.12

« De me retrouver comme personne. Capable aussi de prendre mes propres décisions et, de m'assumer [...] on dirait qu'avant j'existais pour les autres. Et là j'ai vraiment le sentiment que j'ai des projets, je me permets de rêver ». Sujet.08

La spiritualité des ISS est vécue comme l'interface du rapport à soi et du rapport aux autres. Les enjeux concernent alors l'expérience d'une existence commune. Elle s'exprime comme un état d'être autonome qui se projette dans l'avenir à travers un mouvement de perfectionnement, c'est la praxis en tant qu'agent transformateur.

*« Toutes les émotions, on les a travaillées, on sait vivre avec. On sait où aller les chercher. Mais il faut faire attention à soi, on est tout aussi important que la personne en face de nous. Donc, on se donne cet espace-là, on se donne cette importance comme personne. Finalement, c'est apprendre à s'aimer. **Le jour où tu arrêtes de te juger comme personne.** De faire le job à toi-même, c'est là qu'il y a un après. C'est là que tu peux être en présence de l'autre. » Sujet.05*

La pensée noétique, dans la mesure où elle met en suspens les schémas de pensée aide le sujet à faire face à lui-même dans la considération de ses propres émotions. Le sujet se trouve alors à suspendre ses jugements pour autoriser l'expression du Soi via l'amour de soi.

« La question si tu veux dire est-ce que les catholiques sont encore chrétiens ? J'adhère aux vérités de foi, j'avais lu, j'avais étudié et ce que j'ai vu c'est l'absence de critique. Là je les ai en tête et je me dis que c'est du n'importe quoi. Je me permets d'être hautement critique par rapport à l'institution. Petit à petit, j'ai réalisé que je m'émancipais de plus en plus, jusqu'à me poser la question si je suis encore catholique. Je suis encore chrétien, je pense, certainement. » Sujet.08

L'autocritique paraît être la voie l'émancipation, de la pensée libre et hors des jugements et des préjugés. Le sujet est conduit à explorer une spiritualité propre dont les fondements vont à l'encontre de ses anciens modes de pensée religieux et catholique.

« C'est sûr que moi j'ai eu une éducation catholique, j'aimais beaucoup ça, et je ne me sens pas attaché au catholicisme par contre je me sens attaché à Dieu, je pense que Dieu existe, pas nécessairement dans la conception qui est enseignée, mais bon on dit que Jésus est un personnage historique. Je crois que c'est un personnage historique après est-ce qu'il a fait tous les miracles. Non, je ne pense pas. Mais je pense que ce qu'on a écrit sur lui est très inspirant. Pour moi, ça c'est comme ça que je m'alimente spirituellement. Par exemple les Évangiles sont très inspirants. Mais je pense qu'il y a aussi d'autres histoires très inspirantes, mais pas forcément des histoires qui sont présentées de façon religieuse ou spirituelle. Par exemple, je vais relire le petit prince une fois par année parce que je trouve qu'il y a des belles choses là-dedans. Et puis, il y a des beaux enseignements. On peut le prendre comme un roman philosophique mais pour moi il y a quelque chose à aller chercher » Sujet.06

Pour les sujets 06 et 08, la mise en question de leur appartenance au christianisme les aides à investir progressivement leur réalité spirituelle qui s'appuie sur le acquis religieux. Soit, ils s'en inspirent, soit ils extirpent. Ils conservent néanmoins les éléments qu'ils estiment bénéfique à leur progression spirituelle.

« Pour moi, il est une manifestation de Dieu, de l'esprit ça aussi on avait parlé par rapport à moi, mes propres croyances, ma propre vision de Dieu pour moi ma vision de Dieu est indissociable de la vision de l'être parce que c'est ma philosophie spirituelle personnelle qui me nourrit. Je ne partage pas forcément avec les patients. Et là y a quelque chose d'intéressant avec la posture par rapport à d'autres intervenants qui seraient d'emblés pratiquants chrétiens et qui partageraient une familiarité de croyances avec des patients chrétiens. Moi, j'ai une spiritualité et une inspiration qui est différente que je ne partage pas avec les patients. C'est la philosophie de l'Inde... » Sujet.10

Pour cet intervenant, le fait de pouvoir se différencier de la spiritualité d'autrui lui permet de se construit un cadre prédéfini. En s'ouvrant à d'autres perspectives philosophiques – d'Occident (le petit prince) ou de l'Orient, les sujets 06 et 10 configurent autrement leur perception spirituelle en fonction de leurs affinités propres afin qu'elles puissent accueillir à la fois le monde de l'autre et sa conception personnelle. Sachant la juste distance ces ISS se disent capable de tendre vers une compréhension personnelle de l'expérience spirituelle qui leur permet de se repérer face aux autres – collègues ou patients.

« Il (Jésus) doit être dans mes valeurs. Qu'est-ce que Jésus ferait [dans telle situation d'intervention]. Parce que c'est mon référent. C'est sûr que ça doit influencer, et qu'on a assez grande connaissance du personnage. Mais le référent de l'Occident c'est Jésus comme figure prophétique ». Sujet.13

« Donc c'est sûr que la réponse est oui, j'ai une spiritualité particulière et que je pense avec des éléments changeant dans le temps. C'est ce que les gens ne comprennent pas. Donc oui je suis catholique, j'ai une spiritualité unique, maintenant laquelle ? J'ai une culture chrétienne, deux parents catholiques pratiquants que j'ai complètement rejetés parce que c'était plate. Ils me forçaient à aller à l'église, j'étais un adolescent et pour moi il n'y avait rien de plus frustrant, J'étais tout seul. Mes amis et une génération qui ne veut plus. » Sujet. 11

Dans le cas où la spiritualité n'est pas syncrétique le sens du mouvement du soi se dirige dans l'imitation. Pour le sujet.13 c'est à travers le modèle de conduite que représente

Jésus, qu'il trouve du sens à donner à ses valeurs. Dans la mesure où il se laisse influencer par cette figure religieuse, ce sujet donne du sens à sa spiritualité religieuse. Pour le sujet 12, même s'il reconnaît un caractère changeant dans le temps, le christianisme l'ouvre en direction d'une spiritualité qui se veut unique et qui exprime un mode d'être dans un présent distancé des membres de sa génération, c'est une spiritualité areligieuse.

1.2.2 L'indulgence et l'humilité appliquée à soi.

« C'est ça la passion, c'est de vivre profondément mes valeurs tous les jours et de les explorer. On perd patience avec soi-même, quand on voit l'écart entre ce qu'on a comme valeur, et ce qu'on applique au quotidien. Ce qu'on a comme réaction humaine. C'est ça ma passion, d'explorer ça. » Sujet.15

L'exploration de soi se présente comme l'expression d'une passion en tant que valeur qui structure le sujet au quotidien. Le sujet arrivé à un certain niveau de transformation accède à une connaissance de ses limites qui se traduit par l'expression d'une nouvelle relation à soi, plus consciente des réactions.

« Je ne peux pas me permettre de juger personne avec le parcours que j'ai vécu, mais j'arrive à ne pas trop m'en vouloir non plus. Je me suis mis beaucoup de pression souvent pour être à la hauteur des attentes des autres. Là, je n'ai pas vu ça moi en tout cas. Je fais mon possible et je n'ai pas ce besoin-là d'impressionner, d'avoir cette reconnaissance. [...] aujourd'hui je suis plus donc je fais ce que je peux. (Rire). Mais en fait, ça m'a amené beaucoup d'humilité. Je fais mon possible je fais ce que je veux et je veux juste et ça revient à s'aimer, et être aimé. Je pense que c'est le cœur de ma vie. » Sujet.08

Le jugement, particulièrement, est mis de côté lorsque le sujet se souvient de son passé en reconnaissant les limites de son Moi de l'époque. Le sujet accède à une forme d'humilité et d'indulgence vis-à-vis des autres (*juger et personne*) puis de lui (*le parcours que j'ai eu*). C'est donc un syllogisme inductif, faisant que sa propre critique l'emmène à la juste critique d'autrui. Cette critique est cependant sur le versant de la reconnaissance donnant un regard souple sur l'autre, sans jugement excessif.

« J'avais des idées de grandeur, j'avais appris toutes sortes de techniques de relation d'aide... Et majoritairement ce dont le patient a besoin, c'est de l'écoute active et empathique dans un climat de confiance relationnel. C'est une des capacités que je pense avoir développées avec le temps c'est une capacité d'écoute empathique. Malheureusement, je pense que l'écoute

empathique se développe avec la souffrance, et j'ai vécu de la souffrance et je pense que ça devient un peu plus facile. » Sujet10

Le sujet se dote, en regardant l'histoire passée, de conditions affectives régulant sa direction de vie fondée sur des valeurs d'amour. Le sujet devient soucieux de sa condition de petitesse, loin des idées de grandeur qu'il avait pu avoir par le passé. En ayant reconnues l'apport de ses expériences souffrantes, il se montre davantage soucieux de la souffrance de l'autre, ce regard sur soi projeté sur l'autre lui permet de développer des compétences d'écoute et d'empathie.

« C'est de notre culture, tu sais, c'est assez dur à voir et puis, ça laisse des traces aussi. Et puis il y a quelque chose d'assez important pour moi, si je veux faire ce travail-là quand même assez longtemps. J'ai besoin de prendre soin de moi aussi. J'ai besoin d'être en mesure d'être au clair avec ce que je peux faire et ce que je ne peux pas faire. Et puis ça, ça a été ma limite clairement. J'en ai vu des affaires, j'ai entendu des trucs mais ça, c'est là que... ». Sujet.13

Ce regard sur soi, obtenu par la critique de soi ayant permis l'humilité a aussi porté avec lui celui de l'indulgence à avoir avec soi. Ne pas se montrer trop dur avec soi-même, ou prendre soin de soi permet au moi de s'ajuster. Soucieux de sa relation à lui-même, il lui importe d'être au clair avec ses pensées et ses d'agir.

« Mon rythme, mes valeurs, ma vision, mes émotions c'est pour ça que j'ai dit que j'étais très fatigué de ce cas-là, et que j'ai pris congé de ces cas-là le lendemain. Je prends beaucoup plus soin de moi que je ne le faisais avant, Parce que c'est nécessaire ça prend des nerfs d'acier. » Sujet.01

Assumer le Moi implique d'en prendre soin et de lui octroyer des limites. Cela exige de renforcer le moi avec ce que le Soi peut apporter comme valeur, comme rythme ou comme vision. La connaissance de soi vient réguler les limites du Moi et aider le sujet à se fonder sur des bases solides lui permettant d'être présent en lui-même. Ainsi, les moments d'envahissement du Moi sont les moments limites du sujet qui se sent à l'étroit, et pour s'en échapper, il va alors chercher à dépasser le Moi.

« J'ai eu de la misère être empathique dans cette situation [accompagner une mère qui a perdu un enfant], d'avoir assez de distance parce que ça me ramène à ma situation de mère. J'étais prise dans mes émotions, je pouvais être en colère, je ne trouvais pas évident. Et puis finalement c'est ma collègue qui reçoit beaucoup ces cas-là. Je n'étais pas capable je

me suis distancié parce que c'était trop pour moi, par rapport à ce que je peux donner ? »
Sujet.04

« Cette expérience m'a amené à avoir de la difficulté à accompagner des gens qui ressemblent trop à maman. » Sujet.08

« Une de nos compétences, c'est être capable de se faire réguler par nos pairs. Puis ça enlève toutes les problématiques d'égo. Et puis Dieu sait qu'on a tellement d'égo. C'est ça qui est dangereux pour les patients je pense. Si on n'est pas là pour soi, il est là pour autrui. Et c'est se faire réguler par les autres, par les pairs se faire voir, avec des critiques constructives, qui sont responsables, non jugeant, dans l'amour de soi. » Sujet.05

Les sujets travaillant sur eux-mêmes deviennent aptes à reconnaître leurs projections sur autrui. Ils reconnaissent aussi les jugements et les préjugés qui peuvent affecter ou biaiser leur réalité.

1.2.3 Spiritualité et paix de l'âme

« [à propos de la rencontre avec la spiritualité des patients] Eh bien ça vient confirmer de plus en plus que je suis croyant, mais j'ai de la misère à dire cela mais c'est tout une évolution ça vient confirmer pour moi l'importance de la spiritualité dans la vie des gens. (...) On me dit tu es à ta place, tu t'es trouvé, tu fais du bien aujourd'hui » Sujet.03

Le sujet 03 qui se définit comme une personne spirituelle depuis l'enfance a, grâce au métier d'ISS, pu s'inscrire dans l'espace commun qui s'ouvre à sa spiritualité. Et, c'est dans la rencontre avec la spiritualité de l'autre que son sentiment d'être à la bonne place (le Kairos), se fait ressentir.

« Alors je pense que la paix c'est ce sentiment de confiance, avoir confiance dans l'autre. Quel qu'il soit, c'est un sentiment que je donne facilement. Je donne facilement ma confiance aux autres et je pars avec cette à priori de faire confiance et de donner la chance ou pas. C'est lui qui un jour va me trahir, pour démontrer le contraire, mais jusqu'à preuve du contraire je fais confiance. » Sujet.01

La paix intérieure est étroitement associée à la confiance en soi. Elle est, par la suite, transmise à l'autre. Le sujet en confiance est en paix avec lui-même et cela lui octroie le sentiment de pouvoir partager le bien ou la joie avec autrui.

*« Q. Qu'est-ce que tu mets derrière le mot trip ?
R. Et bien on a du plaisir, une relation positive. On aurait des moments positifs avec ma fille. S'appeler, ça peut-être se raconter quelque chose.
Q. Qu'est-ce que ça te fait comprendre ?
R. C'est être heureux, vivre des émotions positives.*

En fait, j'ai arrêté de chercher les grands bonheurs, et je cherche les petits bonheurs, je suis plus heureux de même. » Sujet.07

De la relation avec autrui, ici c'est avec sa fille, le sujet, exprime le bonheur d'une relation positive qu'il est possible d'entretenir au quotidien. Dans cet extrait la relation à l'autre devient l'espace qui permet l'abandon de l'idéal ou l'abandon d'un objectif à atteindre. Il y a là l'apparition d'une contradiction qui vient stopper le mouvement du Soi vers un infini inatteignable « *arrêter de chercher les grands bonheurs* ».

« [à propos de l'évitement de son divorce à la suite de sa conversion au christianisme] ce qui m'a donné, la clé c'est de me dire que je suis plus avec toi, je suis réel, j'existe, et j'ai des solutions alors je ne sais pas mais il y a quelque chose qui planifie. Je ne suis pas tout seul pour gérer ça, il y a quelqu'un qui est là avec moi pour m'aider dans cette utilisation. Et qui, vraisemblablement va me donner certaines choses pour, tout doucement reconstruire quelque chose qu'on ne connaissait pas, à savoir un couple uni [par leur nouvelle spiritualité commune], heureux, simplement. » Sujet.01

La paix ou l'absence de trouble n'intervient qu'au terme d'une réflexion sur le soi qui aide le sujet à s'ajuster dans son rapport avec autrui. Le sujet au contact de l'altérité arbore l'expérience authentique à soi qu'il vient d'acquérir.

« Évidemment, dans la crise [l'acte d'apostasie] je n'étais pas nécessairement... j'étais très troublé par tous les bouleversements. Mais j'étais en paix avec ma décision. Et je savais que je ne pouvais plus revenir comme avant » Sujet.08

La paix du sujet s'exprime, pour le sujet.08, à la suite d'un choix libéré des contraintes religieuses. Il a fait le choix d'advenir autrement, le sujet s'inscrit alors dans les prémices de la maturité du soi.

« C'est difficile à expliquer. Quand on est ancré dans nos croyances au niveau religieux ou spirituel, on ne ressent plus le besoin de convertir et, on ne se sent pas menacé par l'idée de se faire convertir. Et ça, ça fait à peu près deux ans que j'avais intériorisé que j'avais compris. Par expérience personnelle j'ai réalisé que je n'ai pas besoin de convertir au christianisme. Si Dieu veut amener à croire en Jésus, Il y a mille et une façons de le faire. » Sujet.10

Pour le sujet.10, la paix en soi siège dans l'ancrage de sa foi. Son expérience personnelle et spirituelle l'a conforté dans sa relation au divin. Ainsi, son rapport à l'autre est vécu comme un élan divin que lui-même doit accueillir et non susciter chez autrui. En effet, dans le sens où le sujet a appris à éviter le prosélytisme imposé par sa profession laïque, il a été capable de comprendre que finalement la spiritualité est affaire de raisonnement individuel.

1.3 La maturité spirituelle

« Évidemment, plus de maturité qui va avec beaucoup d'humilité. Je te dis ça, c'est drôle de dire « je suis champion en humilité (ironie). Non, non. Mais, je vois tout le parcours que j'ai fait et je me dis : « mon Dieu que j'étais prétentieux ». Je ne m'en rendais pas compte, c'est ça le pire. Quand j'ai compris où j'étais, oh mon Dieu, il y a comme le sentiment qu'avant je pensais que j'étais à la fin et là, j'ai cheminé et je vois le cheminement que j'avais fait » Sujet.08

« Tu gagnes la maturité spirituelle, et tu te défais un peu de ta sécurité, puis de tes dogmes et de ta structure mais je n'ai jamais vraiment été comme dans un cadre, une structure. À part pour apprendre la foi catholique mais j'ai comme toujours eu de la liberté là-dedans. Sans me sentir contraint. J'ai découvert Dieu dans une recherche personnelle. » Sujet.04

Après avoir mis en évidence la figuration errante du moi évoquant l'éloignement du groupe dominant, l'ajustement de soi a permis l'ouverture du sujet à une pleine possession de son cheminement. La maturité spirituelle est ce qui permet au sujet de sortir du cadre et des structures de pensées fondée sur l'axe de la société ou de la religion, frayant un chemin spirituel personnel qui aboutit à une intégration des valeurs spirituelles au sein d'un cadre religieux ou en dehors.

« Pour revenir à la maturité spirituelle, il y a de l'ouverture en tout cas. Ce n'est pas dans la rigidité, c'est dans l'ouverture. Ce n'est pas dans les blessures qui fait que tu as besoin d'être encadré, puis d'avoir quelqu'un qui te dit quoi faire, qui te donne des règles à suivre, mais plutôt deviens, debout, intérieurement, sois, incarné, gère ta vie, sois responsable, autonomie et développement. C'est comme si tu deviens comme Dieu. Tu veux peut-être rire. On n'est pas Dieu je pense mais il y a quelque chose de la participation « co-créateur » à la divinité. » Sujet.02

La maturité spirituelle est pour le sujet.02 en référence aux efforts accomplis en direction de l'ouverture d'esprit. En devenant soucieux d'incarner ses valeurs dans un rapport cohérent à soi, il reconnaît l'étendue de son parcours en direction d'une forme de théosis. En effet, la maturité apporte avec elle des qualités nécessaires telles l'humilité et/ou l'indulgence du rapport à soi qui interviennent dans le rapport à autrui.

Ces sujets spirituels ont travaillé à atteindre une connaissance de soi suffisamment forte au point qu'ils puissent s'ancrer dans leur profession. Qu'ils aient cheminé en étant soutenus par des principes religieux ou areligieux c'est la conquête de leur autonomie de

pensée qui a fait en sorte qu'ils s'inscrivent de manière responsable et spirituelle au sein d'un espace commun.

1.3.1 Les mentors et la critique de soi

« C'est quelqu'un, un superviseur. Imagine, il m'a juste dit « sois toi-même » ça va bien aller. Comme si je n'avais pas besoin d'être quelqu'un d'autre. » Sujet.03

« Je découvre le catholicisme parce que j'ai rencontré une personne qui m'a inspiré, charismatique. Elle m'a guidé un peu. Et je me dirais un chrétien libéral... J'ai l'impression de ne pas avoir été entendu dans mes besoins parce que toutes les fois une fois que j'ai voulu exprimer [à sa mère] mon monde d'enfant, (je ne sais plus c'est quoi les idées mais quand j'avais le mouvement d'ouverture) et que j'avais besoin d'aide et bien il n'y avait pas la réponse de la prise en soin que j'avais besoin. Et puis c'est une souffrance parce qu'il n'y avait pas de réponse aux besoins, de ne pas être entendu, de pas être écouté. Puis il y a une souffrance peut-être pas assez approfondie. J'ai de la misère encore avec l'intimité, je pense parce qu'il faut que je le travail. Il y a peut-être l'intimité que je pourrais gagner encore plus je pense. Donc ce manque d'avoir été entendu dans mes besoins et moi j'ai compris un moment donné vers les 15/16 ans que les personnes que je rencontre dans la vie, les charismatiques et tout... Quelque chose dans son écoute [à la personne charismatique] qui est venu me transformer elle est venue répondre à mes besoins dans les soubassements et puis avec ma relecture, j'ai découvert avec l'écoute j'ai vu comment l'écoute pouvait faire une différence dans ma vie puis dans la vie des autres comme quoi l'écoute est source de transformation. Puis ça vient de ma blessure que j'ai compris que j'ai travaillé dessus. Parce qu'il y a des gens clés que j'ai écouté et puis qu'après ça je me suis mis à m'écouter. C'est une source de transformation. » Sujet.02

La rencontre avec une personne inspirante ou réconfortante peut amener le sujet spirituel à se découvrir et à revenir en lui pour s'accepter spirituellement. Nous voyons que ce passage de soi à autrui a d'abord été amorcé auprès du mentor de l'ISS et de l'ISS lui-même. Il y a comme une reproduction de l'accompagnement spirituel faisant que l'ISS est un relais entre son mentor spirituel qui l'a guidé et son patient. Que la personne détienne une autorité charismatique ou de superviseur, elle permet au sujet de se confronter et de conforter dans ses besoins d'écoute et d'authenticité. Cette rencontre permet au sujet de retourner en lui et de se questionner les sources de sa spiritualité en écho.

« ... d'autocritiquer, d'analyse et de remise en question, d'aller chercher des feedbacks des autres professionnels aussi puis aussi quand il est bon c'est à côté, il y a la reconnaissance des pairs, des médecins qui nous voient, et qui sont impressionnés du service, et du créneau

qu'on peut répondre dans les rituels de fin de vie quand l'aide médicale à mourir est demandée. » Sujet.04

« Alors je pense qu'on a tous un devoir d'analyste, de s'auto-analyser, de ce côté terminer à aller plus loin dans n'importe quelle chose, et ça passe par nos émotions, ça passe par se reconnaître comme humain, avec toute notre faiblesse, avec tout le potentiel, néfaste, mauvais. Il y en a beaucoup qui disent « oui mais l'homme est naturellement bon », moi j'aurais tendance à dire que l'homme est naturellement mauvais mais il peut faire de bonnes choses. Mais il faut se prendre en main pour faire de bonnes choses. » Sujet.01

La critique de soi et des acquis spirituels ouvre une voie à la remise en question. La remise en question de soi se fait en face-à-face avec soi et avec autrui, à travers la reconnaissance de soi et celle de l'autre. L'autocritique s'impose comme une discipline à la déconstruction du savoir sur les choses et vise à atteindre une maturité spirituelle. Cette voix de l'autocritique et du dépassement amène progressivement le sujet à s'accepter et d'oser être soi, il y a là une illustration du courage d'être Soi.

« Oui, au niveau personnel et professionnel, c'est une collègue qui m'a dit, [la voie à suivre] ça a été un peu comme un mentor quand j'ai commencé. Elle aussi elle a un héritage catholique. » Sujet.03

« J'ai beaucoup de respect pour mon mentor, j'ai eu un besoin de validation de sa part. Parce que mon mentor ici est respecté, il est au top. Au niveau du gestionnaire, s'il devait choisir un capitaine de l'équipe je mettrais ma main dans le feu que c'est mon mentor qui sera choisi. Alors j'ai beaucoup de respect pour mon mentor et je ressens le besoin de validation de sa part. » Sujet.10

« J'ai été accompagné à l'endroit où je faisais mon stage, je le considère comme mon Mentor spirituel, vraiment beaucoup. Moi, ce que j'ai vu du défunt c'est comme s'il y avait de la lumière qui sortait. Et comme moi je ne suis pas ésotérique c'est comme si, j'ai trouvé ça spécial. Alors je suis sorti quand je suis rentré avec les autres personnes elle n'était plus là cette lumière. Alors j'ai raconté ça à M qui était le chef de service. Et lui il m'a accompagné là-dedans. Il est devenu mon mentor avec cet épisode-là. Et puis, on n'en a reparlé, trois à quatre reprises, avant que je sois capable d'accepter que ce que j'avais dit était peut-être vrai. Il y avait peut-être quelque chose d'inexplicable. » Sujet. 07

Ce processus de remise en question est activé en étant accompagné par une personne, chez d'autres ISS, c'est une petite voix ou une intuition qui vient aider à la découverte de Soi. Ce processus se fait à travers un mouvement de dépassement de Soi, qu'instaure les principes liés au courage et à la critique. Ce dépassement peut se faire en

étant accompagné d'une personne, superviseur, collègue ou mentor, qui aide le sujet à se structurer, à cheminer ou à persévérer en direction de l'authenticité. La rencontre avec une personne, peut en effet, orienter le sujet dans la direction spirituelle qu'il souhaite se donner. La maturité du sujet passe par une critique de soi soumise au regard de l'autre, celui dont le savoir apporte un soutien aux limites du Moi et une reconsidération de soi. Dans la mesure où sa relation exige, pour apporter quelque chose, une forme de reconnaissance et de confiance à l'égard de l'autre.

1.3.2 Pratique spirituelle et connaissance de soi

« En même temps, je me permets de prendre quelques pratiques bouddhistes qui contribuent à mes exercices, par la méditation. Je me dis que ça vient de là et puis le syncrétisme religieux, ça me plaît c'est moderne, je n'attendais rien. Un peu à l'image de la société je trouve les croyants d'aujourd'hui. » Sujet.02

*« Donc moi dans ma vie spirituelle personnelle, la méditation fait partie de mon quotidien personnel, une quête spirituelle continue. Ça m'anime. Je veux dire que dans le côté mystique il y a quelque chose qui me nourrit beaucoup, donc je tends intérieurement vers ces expériences d'une communauté consciente avec une réalité universelle. [...] Pour moi **c'est important de prendre un moment pour me recueillir**, je pourrais te dire ce lien avec une réalité plus grande pour faire en sorte qu'il y a quelque chose de plus grand que moi. »* Sujet.11

La pratique spirituelle – prière ou méditation – sous forme de méditation peut amener le sujet à se connecter à une réalité plus grande que lui. Cette pratique aide à animer une vie intérieure qui propulse le sujet vers l'universel.

« Ben forcément, je pense que quand on fait le travail que je fais il faut nous-mêmes avoir une discipline spirituelle personnelle. Je verrai un peu mal comment ça pourrait être un travail qui serait tout à fait indépendant sans mode de vie avec lequel ce serait incompatible. » Sujet.12

L'exploration de soi amène une pratique spirituelle destinée à maintenir le travail critique de soi. Elle permet aussi l'expression mature d'une spiritualité conquise au grès du processus de remise en question. En effet, les sujets.11 et .12 travaillent leur spiritualité à travers des exercices qui visent à discipliner leur démarche caractérisant un nouveau mode d'être spirituel.

« Et puis, le fait que présentement [après l'apostasie]. Je suis plus à la recherche d'autres spiritualités, de méditation de pleine conscience. Yoga, j'essaie différentes expériences. J'en suis là. » Sujet.08

Dans les cas où le sujet a basculé dans une théopathologie, comme ce fût le cas du Sujet.08, il s'applique à prendre toutes les précautions qu'il peut pour ne pas se faire gouverner par d'autres puissances externes. Ainsi son désir de changement lui permet d'accéder à une spiritualité « nouvelle », disons reconnue.

« Et puis ça s'accorde dans le travail d'avoir de multiples facettes, ça m'aide tellement. Tu sais de pas avoir l'idée de « mon dieu c'est le bon ». C'est beaucoup plus de voir Dieu dans tous ces aspects-là [expressions], de la même source divine, c'est le même dieu, c'est la même présence pour moi. J'ai répondu ? Si je m'égare il faut me le dire. » Sujet.02

L'idée de Dieu portée par le questionnement spirituel n'est pas une idée absolue, cet extrait nous fait comprendre ici que le sens du mouvement du Soi n'est pas fixe. Et que l'idée de Dieu pensait en son lieu noétique est en fait une expression de Soi. Dans la mesure où le sujet ne se contente plus d'ajouter une spiritualité qui serait venue d'ailleurs, il compose ses pratiques spirituelles par tâtonnement et syncrétisme comme pour dessiner sa voie, sa liberté. La création spirituelle advient – c'est l'avènement de la liberté –, chez le sujet, au moment où il établit une congruence entre sa compréhension personnelle du spirituel. C'est l'union de la raison humaine à la raison divine, c'est en somme l'expression noétique qui s'ouvre le « je » au « nous ». Puis les actions dirigées sur la création de soi, via l'effort de se connaître permettent une transformation du je en *Noûs*.

Se révéler à soi-même par l'étendue d'une pensée subtilement entrecroisé dans le temps – l'expérience du Soi dite au présent révèle le désir de l'autre à venir – marque définitivement la maturité du Soi. Le sujet est alors conscient de sa libération des fausses croyances et des blessures, et est capable de constater chez autrui la fermeture spirituelle caractérisant la non-connaissance de soi.

1.3.3 La finalité d'expérience du Soi : la maturité

« Je pense qu'on devrait tous accéder à ça, chercher par des exercices spirituels, la connaissance de soi, la guérison profonde pour goûter à ça. Parce que quand tu écoutes ça, c'est tellement nourrissant, nutritif pour le cœur, il y a plein d'autres choses dont tu n'as

plus besoin. De chicane, de jalousie, tout ce qu'on vit dans le monde, donc c'est la source là. » Sujet.02

La quête de l'identité profonde permet au sujet de ramener l'essentiel à son existence à Soi, grâce à la pratique spirituelle. Dès lors, s'obtient la guérison profonde qui advient au cours du mouvement du Soi.

« Alors je suis une personne authentique. Et je suis content de moi, de rester authentique celle que je suis. Puis transmettre l'amour. C'est-à-dire que je suis congruente avec moi-même. C'est ça que ça veut dire authentique. C'est ancré là. Le moment où je ne suis pas congruente, je vais me laisser aller dans le jugement, je vais me laisser aller dans la peur, je vais aller dans la logique, je vais aller raisonner. Je reste congruente je reste authentique. » Sujet.05

Le mouvement du Soi offre la cohérence interne nécessaire à l'authentique rapport à Soi. Ce mouvement ne peut être saisi dans l'instant. C'est ce qui permet au sujet.05 de garder une certaine objectivité entre raison humaine et raison divine. Les deux expliquent un mouvement qui s'entrecroise pour donner un sens au mouvement du Soi.

« [à propos des thèmes de discussion que le sujet aime aborder avec les patients] On se préoccupe moins, pourquoi j'existe, toutes les grandes questions existentielles, d'où je viens qu'est-ce qui donne sens à ma vie. Alors qu'en soins palliatifs c'est évident qu'on se pose la question, l'héritage de ma vie, de mon bilan de vie. Qu'est-ce que je lègue. À quoi ça sert de vivre et, où je m'en vais. Rapidement, c'est des questions qui m'animent parce que je trouve qu'on touche le cœur de la vie. » Sujet.08

La réflexion sur Soi délimite failles émotives, les sujets peuvent commencer à entrevoir avec plus de lucidité et de véracité les liens qu'ils tissent affectivement et intellectuellement avec leur histoire individuelle (leur passé) et l'histoire commune (avenir).

Ainsi au terme d'un cheminement personnel où se mêlent errance, ajustement et maturité, le sujet accède à une forme cohérente interne l'ouvrant en direction d'un rapport authentique à Soi. La maturité de soi s'obtient souvent par un détour imposé à la connaissance de soi, détour qui implique l'expérience de la « maladie-créatrice » (la souffrance liée à la figuration errante du moi est portée par le soin de soi). L'Égo se reconfigure en vue d'atteindre une liberté du regard qui apporte avec elle la maturité. Ce

mouvement entre maladie et création de soi est en fait un mouvement d'avènement de la liberté. Ce mouvement vise à acquérir la maîtrise de sa propre existence et à se libérer des du passé tout en admettant qu'il est constitutif du présent.

Cette démarche laisse place à différentes étapes du mouvement du soi - la reconnaissance de soi, la critique et le courage d'être soi, l'avènement et la maturité de soi.

II) La Poétique de Soi

À cette étape de l'analyse, il s'agit de décrypter par l'approche phénoménologique, l'expression d'une unité réflexive centrale aux ISS. Cette unité se présente dans la forme d'une forme de « sagesse pratique » mise au service d'une conduite éthique et morale spécifique à l'inscription d'une progression spirituelle et individuelle projetée sur l'autre (le patient). La « sagesse pratique » est présentée ici comme le mouvement intermédiaire entre la découverte de soi et la conscience ontologique. Ainsi, la « poétique du soi » structure l'éthique et la morale sous l'égide de la Sophia dans la mesure où elle intervient à la suite d'un travail critique et artistique sur Soi.

Pour le philosophe Oliver Abel (2008), parler d'éthique poétique reviendrait à parler de sagesse pratique et pour Michel Foucault (1981-1982 ; 1983), l'esthétique de l'existence est une manière poétique d'inscrire son Œuvre (sa vie) dans le sens où elle requière des techniques de travail sur soi. Placée dans une réflexion engageant la double herméneutique décrite par Smith et Osborn, (2003), le processus interprétatif de cette démarche analytique dépasse la simple démarche de description du phénomène étudié et vise à saisir ses applications concrètes au sein de situation professionnelle. Alors que la phénoménologie classique s'intéresse habituellement au sens que les sujets construisent de leur expérience, la phénoménologie interprétative permet davantage l'expression du chercheur qui interprète les données.

La démarche réflexive mise au travail dans ce chapitre s'applique particulièrement à proposer une interprétation des données à partir d'un cadre inspiré de la phénoménologie et à faire émerger les catégories fonctionnelles de l'humain qui interviennent dans l'explication de la constitution d'un sujet éthique et outil de son travail. C'est en d'autres mots la construction de l'identité professionnelle du sujet qui est mise au service d'une

compréhension de la correspondance alliant la connaissance de soi et la Sophia. L'identité individuelle du sujet comme son identité professionnelle n'est pas fixe et elle doit faire preuve de compromis face à différentes sphères et situations psychosociales. Cette réflexion sur l'identité est ce qui permet de « penser la part instable, imprédictible du devenir du sujet » (Molinier, 2008 :132). Le concept de reconnaissance de Soi fait le lien entre la psychanalyse et la psycho-dynamique du travail dans la mesure où l'identité du sujet se concrétise et s'affirme dans une lutte pour l'émancipation qui suppose une échappée de l'aliénation. Cette échappée a été comprise à travers la critique de Soi présente dans l'autorisation noétique.

En somme, il s'agit de saisir la sagesse à l'œuvre dans la construction d'un Soi acteur pour autrui. L'analyse du mouvement du Soi est donc appliquée la Sophia et est mise à contribution dans la compréhension d'une éthique individuelle qui rencontre l'éthique professionnelle lesquelles permettent une pratique des soins spirituels de type non-confessionnels.

2.1 Poétique du compromis entre éthique et autorité

Selon Abel (2008), on ne peut constituer une éthique qu'en examinant en soi la norme morale qui détermine la capacité qu'a le sujet à se rendre compte de la mesure dans laquelle sa propre éthique peut faire souffrir autrui. Le bien pour soi n'est pas forcément le même bien pour autrui. C'est ce qui veut dire que l'éthique individuelle implique de saisir les limites de soi pour ne pas empiéter sur l'autre.

« Il me disait, il me l'a dit : « si, je fais l'aide médicale à mourir est-ce que je vais aller dans le royaume de Dieu ? ». Il voulait que je lui dis c'est OK pour faire l'aide médicale à mourir je t'aime, je te pardonne, tu as la vie éternelle. Mais dans le cadre des soins spirituels, d'un point de vue éthique professionnelle ce n'était pas à moi de dire ça, ce n'était pas correct de dire, et même en tant que [sujet mandaté], moi, chez les gens que je côtoie on me demande des conseils, beaucoup de parents d'enfants. Défense de me poser des questions éthiques par exemple sur l'avortement ou sur le divorce et, donc, je n'ai pas à me substituer. Je n'ai pas être une conscience pour les autres, je ne suis pas un gourou et je ne suis pas une Conscience pour les autres. Moi, j'ai à accompagner l'autre dans la découverte de comment lui-même est en contact avec Dieu ». Sujet.10

L'ISS doit satisfaire aux besoins spirituels de tous les patients, et cela peu importe leur conception spirituelle. Ce devoir leur impose de trouver un compromis dont le seul

objectif concerne le bien-être du patient. La poétique du compromis renvoie aussi à l'enchevêtrement de solutions qui paraissent *a priori* incompatibles mais qui servent à composer une forme de compromis consistant à faire valoir ses choix face à la règle et aux conventions. Le Sujet.10 doit assumer sa part de responsabilité et ne pas prendre part au cas de conscience d'autrui – comme dans le cas de l'aide médicale à mourir – le sujet doit opérer un retour sur la situation nécessaire à l'interprétation et à la compréhension de son intention – c'est la critique de Soi pour autrui. Les choix amorcés par le sujet sont alors approximatifs et revêtent un caractère inédit. Le sujet se meut dans une interface entre le déjà-vu et l'inconnu, et manifeste sa posture d'ISS et son devoir au sein de l'institution.

« Il faut savoir faire face à un monde qui peut être... Je pense à l'image des policiers qui sont là pour les décès d'enfants, j'ai toujours trouvé ça très brutal remplir les formulaires est souvent plus important que de prendre la mère dans les bras, oui c'est vrai que je suis axé sur la maternité, ça va peut-être passer. Et puis ce n'est pas juste s'occuper de la mère, c'est de dire aux policiers tu prends trop de place. Être un peu autoritaire et le dire. »
Sujet.04

Dans l'extrait du sujet 04 cela se traduit par sa capacité à reconnaître sa posture et son autorité d'ISS. Cela implique d'endosser une forme de responsabilité. Cette connaissance de soi et de sa capacité d'agir demeurent dans les anciens rapports que les ISS ont pu entretenir avec les autorités au cours du mouvement du Soi. L'extrait suivant témoigne de la capacité de l'ISS à faire sens de sa réalité professionnelle dans un refus total de subversion.

« Elle [supérieur hiérarchique] me trouve... moi je dis tenace, je suis quelqu'un de persévérant et je ne lâche pas prise. Jusqu'à temps qu'on me dise OK ça suffit. Il faut lâcher prise mais je refuse de me laisser embrigader ». Sujet.08

L'intervenant en soins spirituels est le créateur d'une posture spirituelle d'un nouveau temps et il travaille à l'élaboration d'une figure professionnelle par tâtonnement qui couvre le champ de l'autorité.

« D'assumer cette autorité. Mais j'ai besoin d'assumer mon autorité quand j'arrive dans une chambre. Et je dois encadrer le rituel. Avec 20 personnes, il faut que j'assume. Donc, à ce moment-là, il a fallu que je travaille l'autorité chez moi. Mais moi j'étais toujours confronté, avec l'autorité qui était devant moi de me faire tuer. C'était inconscient. Je sais très bien, là, que le professeur ne me tuera pas. Et c'était viscéral d'avoir peur, de brailler. J'ai travaillé tout ça puis à ce moment-là que j'ai pu assumer mon autorité, une autorité

aimante, qui comprend en fait le fond de ça, dans notre culture occidentale. Ils sont blessés par une autorité, ils sont en relation. » Sujet.05

« Je réagis plutôt fort, à toute forme d'autorité, pas autorité, ce n'est pas tout à fait le mot. Une autorité servile, je ne suis pas capable. » Sujet.08

Pour y arriver, l'ISS doit assumer une autorité conquise au cours de l'autorisation noétique. En effet, le passage entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres Dans sa conférence sur « le gouvernement de soi » (1986), Michel Foucault expose « sa conception du sujet » à travers les notions de « courage » et de « vérité » mises en jeu dans la libération à l'égard des autorités. Être libre, écrit Foucault, « c'est ne pas accepter comme vrai ce qu'une autorité vous dit être vrai, du moins ne pas l'accepter parce qu'une autorité vous dit que c'est vrai, c'est de l'accepter que si on considère soi-même comme bon les raisons de l'accepter » (Foucault 1986 : 39). Le refus de se laisser gouverner par des autorités externes, comme les politiques hospitalières ou les systèmes religieux, constitue chez Foucault, l'étape préliminaire de tout projet de libération, aussi bien pour les individus que pour les sociétés. Alors l'ISS en étant à l'entre deux de l'émancipation individuelle et de l'évolution de la société démontre une forme de courage lui permettant d'oser sa propre critique comme l'enjeu d'une « indocilité réfléchie » et de saisir sa place en tant que sujet pour le monde qui exprime son souci de l'autre.

« On peut se poser la question de se dire ce qu'il y a de justice après la mort, mais pour moi ça n'importe pas. Je suis rendu à un point, où j'ai dit avoir une spiritualité. Parce que mon travail justement c'est de ne pas en avoir, c'est laisser un espace pour que les autres en aient. Et puis d'aller défendre là-dedans. Mais je me rappelle plus dans quel contexte précis, avec des cas ici sur la justice de la société. Et puis des médecins qui intimident des pauvres personnes, des abus de pouvoir, des personnes, des gens qui ont du pouvoir. On est toujours un peu surpris quand on se rend compte que le médecin, c'est le méchant. Mais moi, quand le médecin dit quelque chose, ce n'est pas que c'est vrai. Et ça va pour des prêtres ou n'importe quelle forme d'autorité qui abuse de son autorité sur les personnes vulnérables. Et ça on en voit beaucoup. Surtout en santé mentale. » Sujet.13

Face au compromis les ISS expriment une attitude de sagesse par « l'indocilité réfléchie » (Foucault, 1983). Une indocilité qui semble pouvoir s'exprimer par la méconnaissance du métier. Il faut noter qu'à l'instar de l'attitude critique de Socrate qui

maintenait la cité dans une remise en question continuelle des formes d'autorité – en suscitant la connaissance de soi des citoyens, il maintenait la cité en éveil à sa juste remise en question – l'attitude de l'ISS subtilement indocile. Car l'éthique personnelle et l'éthique professionnelle sont ainsi confondues dans des situations d'aide à l'autre.

2.2 Poétique de la proximité auprès des patients

La poétique de la proximité vise le renoncement à la généralisation et intervient à la suite d'un conflit tragique. De cette proximité peut émaner une sagesse pratique qui consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus de demande la sollicitude, sans pour autant trahir les règles préétablies. Dans le sens où les ISS ont un mandat prédéfini lequel consiste à aller à la rencontre des patients et à faire découvrir leur métier, ils nourrissent une forme de proximité cadré selon les normes. Or cette proximité peut être transgressée et située en fonction de leur capacité à prendre la bonne distance de sollicitude. Ainsi, ils nourrissent une sagesse personnelle qui englobe la prise en compte de l'autre (le plus vulnérable) pour ensuite rendre cette distance pratique et nécessaire à la relation.

Q : *« Et si tu l'avais laissé seul, qu'est-ce que ça aurait été ? »*

R : *Je pense qu'il n'aurait pas pu. Ça aurait été compliqué, on peut s'imaginer nous aller dans un pays étranger, on ne parle pas la langue et on doit aller acheter un téléphone je ne sais pas comment...*

Q : *Et qu'est-ce que tu as fait à ce moment-là? Au moment où tu t'es mis à sa place et tu te dis bon bah là ... ?*

R : *Oui, je pense que tu l'as bien dit. Je me suis mis à sa place, parce que pour moi et mon éthique personnelle C'est de me dire si moi j'étais à sa place j'aimerais qu'on fasse ça pour moi ? De faire aux autres ce qu'on aimerait se faire faire. Donc, pour moi mon éthique est à ce niveau-là, c'est quelqu'un de démuni, vulnérable comme ça, sans ressources, il faut quand même s'en occuper ». Sujet.11*

Dans notre dialogue avec un ISS qui venait de finir une intervention marquante, son récit exprime le souci de réciprocité. Ce sujet est sorti de son mandat professionnel en vue de correspondre à son éthique personnelle. Le soin spirituel se présente ici comme une continuité du soin de soi (si moi j'étais à sa place) au soin pour l'autre (le patient démuni). Même si l'institution impose l'impératifs non-confessionnels des soins spirituels force est de constater que c'est les valeurs propres à chacun qui déterminent l'acte du soin spirituel

adéquate. En somme le soin spirituel permet de révéler des valeurs plus individuelles à porter universelle. Ce retour sur soi (la pensée) et sur sa pratique (l'agir) laisse apparaître une sagesse pratique qui s'apparente à une « philosophie de vie » qui accorde une place aux valeurs de liberté dans le fait d'être Soi.

« Ça. Ça serait peut-être un aspect de ma philosophie, si ça rentre là-dedans un jour à la fois et puis vivre pleinement, Je n'arrive pas toujours parce que ma grande valeur de liberté rentre là-dedans, j'aime beaucoup la liberté. Être libre de faire ce que je veux, mais je ne suis pas philosophe donc j'ai de la misère à développer là-dessus c'est ma philosophie de vie. Être heureux, avoir du plaisir, le bien-être c'est important pour moi, d'ailleurs le travail ne doit pas être lourd ni pesant, je veux être heureux et ressourcer. À travers mes relations, c'est ma philosophie pour durer au travail. » Sujet.02

Dès lors où le sujet est conscient du fait que la poétique de proximité s'agence à partir de prises de positions assumées parfois manquées mais qui définissent tout de même les champs d'actions des soins spirituels. Il s'agit pour le sujet d'apparaître dans un libre échange spirituel au cœur des situations d'interventions.

Q. Pourquoi?

« R. C'est particulier, je tourne autour du pot parce que ce n'était pas. C'était du nouveau. C'est comme entrer dans un nouvel univers, j'entrais, dans une nouvelle bulle je savais comment ça allait finir cette histoire-là, on savait tous ce qui allait se passer. C'est une mort programmée. Il y a un peu d'enfants qui vivent là-dedans. L'atmosphère, ce que ça crée. C'est difficile de mettre des mots là-dessus. Oui, c'est intéressant parce que je n'ai pas fait beaucoup de retour sur cette intervention. Ça fait que je suis en train de la nommer et les mots viennent comme ça. Mais oui.

Q. Ça a été transformateur et il y a eu un avant et un après, qu'as-tu pu tirer?

R. Probablement, poser certaines limites, avoir un meilleur cadre pour savoir jusqu'où j'interviens. Je pense que c'est la conscience de soi qui est devenue plus aiguisée. » Sujet.13

Contrairement au sujet.11 qui étire son éthique professionnelle jusqu'à son éthique personnelle dans un mouvement déductif, le sujet.13 démarre de son éthique personnelle pour l'inscrire dans son éthique professionnelle selon un mouvement du Soi déductif. Ce faisant il en vient à renoncer de s'engager émotionnellement avec le patient car son éthique personnelle qui intègre l'idée judéo-chrétienne « tu ne tueras point » délimite la poétique de proximité. En effet, pour cet ISS l'intervention limite a été un accompagnement à l'aide médicale à mourir. Cet accompagnement lui a valu une intense remise en question. Sa

poétique de proximité ne semblait pas complètement calibrée, au point de lui avoir causé du tort. La sagesse pratique a voulu que cet ISS apprenne par la suite à se soustraire des interventions qui peuvent l'affecter.

2.3 Poétique de l'improvisation

La poétique de l'improvisation consiste en ce que la sagesse pratique puisse permettre à l'ISS de faire face à de nouvelles situations. C'est-à-dire que le sujet émet une réponse juste à chacune des situations insolites qu'il rencontre. De ce fait, il s'en remet à son bon sens et en vue d'élaborer une expression inédite et créative de Soi au travail.

« Pour moi, c'est aussi ça le travail d'intervenant en soins spirituels. Tenir compte de la créativité, pour pouvoir répondre au mieux aux besoins. » Sujet.08

Les besoins des personnes sont parfois insolites et irréels (selon les contextes d'intervention les besoins spirituels peuvent prendre la forme de délire), ce qui oblige l'ISS à se fixer sur une représentation généralement admise de la réalité spirituelle.

« Fini de conter des histoires et de se mentir, et à être vraiment au cœur de sa personne. Moi, je ne peux pas faire le travail pour eux, mais je peux les aider à approfondir pour arriver en contact [avec eux-mêmes] et ça se fait par le dialogue, comment on pose des questions, on discute des fois ça se fait rapidement. Ça prend quelques semaines mais des fois y en a qui sont fermés, ça fait trop mal. En fin de vie ici, 90 % des patients que moi j'ai rencontré, ils veulent tous la même chose, partir en paix avec eux-mêmes, partir en paix avec Dieu et partir en paix avec leurs proches. » Sujet.09

Le sujet.09 exprime dans cet extrait le souhait qu'un patient avait émis à propos de l'aide médicale à mourir. Ce patient souhaitait être rassuré sur le fait qu'il allait, malgré son acte de mort assistée, entrer au paradis. L'ISS a dû reconsidérer sa posture à sa juste proximité herméneutique. Même si l'ISS peut incarner une autorité religieuse il doit dans le contexte de son intervention restreindre son apport et laisser le patient assumer ses choix. Ce faisant l'ISS se doit d'improviser.

« Et oui, ça a occasionné un début de changement de qui je suis, de moi, ce qui a entamé forcément un changement dans ma pratique de travail dans la perception de mon travail. C'était tout au début, j'étais stagiaire. » Sujet.01

La poétique de l'improvisation implique pour le sujet 01 de puiser en lui-même une reconfiguration de soi qui permet une rencontre de la profondeur de l'autre. Il improvise alors une nouvelle posture engageant une nouvelle perception de Soi.

« Ça permet d'aller plus en profondeur, pour voir mieux la blessure, admettons sur le long terme je vais bien voir une blessure fondamentale de quelqu'un qui n'a pas dans sa vie, (comme moi je vous ai dit ma blessure, il y a eu un impact avec ma mère.) et bien dans le long terme on vient de croiser une blessure. C'est du relationnel, des fausses croyances, on va voir la dynamique spirituelle commandant son corps, sa psyché, son cœur, qui permet d'aller en profondeur. Puis après quand tu vois quelqu'un aller à l'hôpital, qui est anxieux, et bien tu peux faire des liens plus rapidement sur son passé, ou tu as touché à quelque chose et ça donne de la profondeur. Ça bonifie ma pratique à l'hôpital, de faire à long terme de croiser, des dynamiques et puis des appels profonds, des désirs. Et ça permet d'identifier d'autres besoin plus rapidement à l'hôpital et c'est vraiment enrichissant, et c'est gratifiant de voir quelqu'un cheminer. Tandis qu'à l'hôpital tu vois que tu es dans le feu. Je ne fais pas ce travail-là pour rien quand les gens viennent en privé. Ils appellent ça un psycho-spirituel. Pour moi c'est un accompagnement psycho spirituel même si je ne suis pas thérapeute, je suis un accompagnateur. » Sujet.02

La connaissance de ses propres blessures a permis à l'ISS de comprendre en écho la blessure de l'autre. Il assume qu'il y a un écho à la sienne et cela lui permet de contribuer à la progression spirituelle de son patient en même temps que la sienne. Cette progression en direction de la profondeur de l'ISS consiste en l'expression de l'illogisme souffrante comme le moment révélateur d'une appartenance commune au pathos (section 3 de l'étape 1 du mouvement du Soi). Cette compréhension de la souffrance entourant le Moi offre une leçon qui exprime la direction que le sujet souhaite se donner pour accomplir son travail.

« Je vais peut-être te parler du sens de ma vie, parce que ma philosophie de la vie c'est un peu trop large, mais c'est important pour moi que ma vie ait du sens et que les épisodes que je vis fassent sens. Et que ça s'inscrive dans une démarche de perfectionnement d'acquiescer de la sagesse, de devenir plus conscient, plus sage. Donc oui c'est important donc même les coups durs, c'est important pour moi d'en faire quelque chose de positif et d'apprendre quelque chose de ça. Mais je pense que c'est ma responsabilité de le faire. Et pas la vie qui est en train de m'apprendre quelque chose. » Sujet 07

La poétique de l'improvisation met en avant la sagesse pratique du sujet à partir de la connaissance de Soi modelée jusqu'à un certain niveau permettant la rencontre avec l'autre. Lorsqu'il rencontre en écho les failles de sa personnalité la guérison n'advient qu'à la suite du dépassement de soi qui reconstruit le sens de l'existence du sujet. Cela se traduit dans l'extrait précédent comme une philosophie de vie explicative d'un sens de la vie

reliant la responsabilité d'assumer son passé et de la rattacher à une compétence professionnelle.

2.4 Poétique du sensible entre responsabilité et compassion

La poétique du sensible fait intervenir la sagesse pratique au cœur de la notion de responsabilité vis-à-vis des patients les plus vulnérables dans les situations où s'exprime la poétique de soi. Nous venons de présenter les relations de compromis, d'improvisation et de proximité avec les patients. Maintenant, il s'agit pour les ISS d'analyser le sentiment de responsabilité qu'éprouve l'ISS et de prendre conscience de ce qui peut nuire aux plus vulnérables. En effet, les valeurs personnelles de l'ISS sont mises au travail jusqu'à atteindre une certaine sensibilité qui vient déterminer les rapports à entretenir avec l'autre.

L'expression du Soi de l'ISS s'arrête là où celle du patient commence. Et le cadre d'expression de cette liberté d'être Soi implique de reconnaître et de localiser le contexte dans lequel l'improvisation poétique de Soi intervient. C'est donc une sagesse pratique à l'œuvre au niveau de la sensibilité d'être responsable de soi et de reconnaître la responsabilité des autres.

« Dans une profession qui est en formation c'est le risque. Je peux comprendre avec quelqu'un ça fait 30 ans qu'il pratique, le changement de profession je peux comprendre. Mais j'ai beaucoup moins de compassion avec une personne qui commence le métier comme on le faisait il y a 30 ans. Et, je suis très fâché et c'est correct alors qu'il n'a pas atteint les compétences de base requises. Et je suis fâché envers ceux qui s'engagent. Il y a souvent beaucoup de méconnaissance dedans mais, il y a des choses à corriger et améliorer. » Sujet 09

Dans cet extrait l'ISS critique vivement certains collègues qui travaillent comme des aumôniers et comme pouvant nuire aux patients. Les relations interpersonnelles et professionnelles engagent une sagesse pratique jusque dans le transfert vertical de la connaissance de la soi qui fait face au patient.

*« Je suis très impulsif en général et puis comme je suis mon outil de travail ça peut causer des problèmes. C'est pour la défense du patient. Mais, je ne sais pas si c'est autant en clinique ou la politique dans le réseau de santé qui fonctionne mal. Moi, dans **ma perspective c'est toujours pour aider le patient**, mais je vois que ça peut faire peur aux autres, que ça peut causer problème puis donc. » Sujet.13*

La responsabilité et la compassion sont deux notions de fait projetées en direction du bien de l'autre. La sagesse pratique est dans ce contexte un regard attentif à la critique de soi et au sentiment de responsabilité. La poétique du sensible se déploie alors sur l'horizon d'un savoir commun qui intègre dans sa mêlée les valeurs du Soi (les valeurs éthiques et morales individuelles de l'ISS) à les valeurs dédiées à autrui. Ces dernières viennent révéler le souci de l'autre. La critique de Soi permet donc un réajustement du passage entre le souci de soi et du souci de l'autre.

« Donc là je vais voir mon superviseur, on se fait toujours superviser, ce n'est pas fini. Et là je me fais réguler. Régulation c'est comme une supervision, pour voir ce qui se passe. Ce n'est pas une régulation sociale qui t'empêche d'être, c'est ce qui fait que t'es un produit, que tu réponds aux besoins de la société. Donc là je m'en vais. Et dans ma vie personnelle, je suis tellement contente, je me posais cette question-là, je ne me sens pas à ma place. »
Sujet.05

« Avec mes prises de positions, qui était contraire à ce que Dieu désirait. Pour moi par exemple, j'ai déjà été en conflit avec un collègue, et j'ai commencé à entretenir des pensées très sombres à l'égard de ce collègue. Je voulais lui faire violence. Physiquement. J'imaginai dans ma pensée lui faire violence le frapper le défigurer et le laisser passer à travers une porte.

Dans ce contexte où se mêlent les prises de positions responsables nécessaires à la protection des plus vulnérables à l'existence, le philosophe Boubeker (2011) décrit ce devoir de régulation critique de soi dans son article « L'homme capable à l'épreuve de l'invisibilité sociale ». Sa définition nous permet de comprendre pourquoi l'ISS doit pouvoir s'imposer ou de se soustraire pour le bien des patients. Il écrit « [...] le plein exercice des capacités humaines ne saurait se concevoir sans la fragilité qui la constitue et qui la relance. L'homme capable est un Janus dont l'autre face est celle de la vulnérabilité qui s'impose comme le motif même de l'éthique et de tout travail sur soi permettant au sujet de se construire, de se déployer au-delà de toute perspective normative des capacités humaines » (Boubeker, 2011 : 3).

« Tu sais, que je ne peux pas traiter, que je ne peux pas sauver, j'imagine qu'il y a un lien, juste être présent, de les accueillir, de leur offrir un espace où ils sont accueillis. Souvent ils sont très spirituels, religieux. Parce qu'ils sont tous seuls. Ils n'ont rien d'autre. Il faut qu'ils parlent à quelqu'un, il faut qu'ils croient en quelque chose parce que sinon y en a

*beaucoup qui abandonnent. Souvent ils sont très sensibles à ça. J'ai le souvenir là-dedans, d'avoir laissé l'espace pour dire « c'est correct que tu sois croyant ou peu importe ». Il y a le niveau très « accueil » et après le niveau « **la défense** » de ces gens-là c'est qu'ils ont le droit d'avoir des croyances, ils ont le droit d'être en délire et de croire qu'ils sont tous les deux, tout le monde sait que ça va leur servir à rien de leur dire t'es pas Jésus, tu n'es pas la réincarnation. Ce qui va faire quelque chose c'est que tu l'écoutes pendant 1h30, ça porte ses fruits. Il y a des gens qui s'en souviennent, même s'ils sont complètement déconnectés pendant l'instant. Ils ne se souviendront pas de quoi ils ont parlé mais ils vont se souvenir que ; « toi t'es venu me voir quand j'étais la pire des merdes, t'es venu t'es resté avec moi ». Après ils s'en souviennent. À très vite me voir. Comme cette dame-là je l'ai connue aux soins intensifs. On a créé des liens, comment est-ce que t'as pu oser venir me voir ? » Sujet.15*

Accompagner les gens dans leur croyance, même dans le cas où le discours dominant dénigre le religieux et/ou le spirituel, implique au préalable une prise de conscience de la responsabilité à avoir face au vulnérable du devoir de « de défendre » l'autre dans sa fragilité. Au sein d'un espace déterminé, l'ISS permet d'affirmer ses positions en utilisant ses propres mots, ses propres symboles – Jésus le sauveur – et ses propres métaphores. L'ISS se projette alors dans une réflexion qui engage sa responsabilité sociale face à l'autre qui prend naissance au niveau de l'éthique de Soi (niveau 2 de l'autorisation noétique). L'indulgence et l'humilité qui ont été développées au cours du mouvement du soi et sont dans la poétique du sensible réengagées vers l'autre en étant soutenues par des valeurs religieuses la jonction de l'éthique personnel/l'individuel et professionnel/institutionnel.

« Je ne sais pas si ça ne va pas évoluer mais je découvre un peu c'est quoi, des croyances. J'ai des valeurs de fond sur des trucs comme la justice. Par exemple, je ne pense pas nécessairement qu'il y a une justice cosmique, divine. Mais quand tu te rends compte à quel point y en a qui souffrent. Quand les concepts deviennent réels et concrets avec la vraie souffrance, avec les gens, c'est là qu'on prend plus conscience. La justice, j'étais comme : il n'y en a pas. Il faut la faire soi-même, c'est des gens qui disent qu'il n'y a pas de justice. C'est juste de la merde. Il faut que je fasse ça, je ne soignerais pas la planète, je ne serai pas le sauveur de tout mais pour telle situation c'est la bonne chose à faire, et il faut que je fasse ça. » Sujet.13

« Dans cette sagesse-là, il y a l'autocritique qu'on développe à travers les stages (...) on se supervise entre nous, on se fait des reflets, on s'accompagne mutuellement pour voir qu'est-ce que tu aurais pu faire mieux, pour essayer de bien décortiquer l'expérience pour en venir avec une pratique enrichie la prochaine fois. Ça j'ai envie de transmettre ça, et je pense qu'elle vient de là aussi la sagesse professionnelle, de tout le temps se remettre en question. Et d'avoir développé l'autocritique à travers des stages spécialisés. Ce qui fait qu'on essaye

de pas s'enfermer dans une pratique redondante, de d'habitude mais plutôt la bonifier pour aller chercher de nouveaux outils. Je pense que c'est important d'avoir ce dynamisme-là, une petite routine qui fonctionne. J'ai toujours mon canevas en tête qui fonctionne, qui est bon et de s'ouvrir de choses, justement comme le groupe des Krishna je vais trouver une stimulation, d'autres sources, pour tester d'autres approches dans mon travail. Ça fait que ça s'acquiert cette qualité-là de créativité. » Sujet.02

L'autocritique de soi et la régulation des pairs (niveau 3 de l'autorisation noétique) permet aux ISS de positionner leur pratique du soin spirituel en prenant conscience des facteurs de vulnérabilité et de diversité dans lesquels l'autre se trouve. Cette sagesse professionnelle se développe avec l'aide des pairs qui favorisent le travail commun d'une sensibilité projetée sur l'autre et aussi à l'ouverture de la profession sur d'autres pratiques.

Pour Abel (2008), « *la sagesse pratique est une sensibilité, au sens où son horizon est de donner simplement aux humains la possibilité de sentir ce qu'ils font. Cela suppose d'élargir le spectre du sensible, de rendre les sujets sensibles au-delà des catégories établies. Seule une poétique de la sensibilité peut nous donner des facultés de sentir neuves, à la hauteur de la puissance de notre agir. Il ne s'agit pas seulement ici de trouver les formes d'un équilibre réfléchi entre des arguments pondérés par la phronèsis, mais les formes d'un équilibre proprement sensible, d'un équilibre entre ce que nous ressentons comme important. Comme sensible, justement* » (Abel, 2008 : 117). Et cette sensibilité apparaît chez les ISS à la suite de la critique de soi aidée par les pairs ou à la suite de l'autoanalyse qui permet qui permet à la critique de se critiquer et au jugement de se juger. C'est donc à travers la récursivité que le sujet se donne le moyen d'inscrire sa sagesse au cœur d'une pratique du soin. La sensibilité à la souffrance des autres touche à la sagesse pratique de l'ISS dans la mesure où sa responsabilité lui octroie le devoir de faire preuve de la juste proximité. Cette dernière s'obtient en tenant compte des compromis que lui imposent la remise en question de soi et des autres.

III) La conscience ontologique : la liaison du soi et de la Sophia

Dans l'effort pour structurer un moi conforme à l'éthique professionnelle et personnelle du mouvement du soi, les ISS ont pu, en ayant préalablement cheminé à la **découverte** de leur soi s'ouvrir à l'autorisation noétique. Ils ont pu **construire** une poétique du soi permettant d'accéder à une compréhension du monde de l'autre qui **exprime** une part mature de Soi. Cette maturité implique une connaissance de Soi liées à ses blessures, la conquête d'une autonomie permettant la liberté du Moi et la critique de soi nécessaire à la poétique de Soi.

« Ça implique de se connaître mieux, ça implique le relationnel avoir une certaine distance avec d'autres personnes, de connaître ses blessures ; c'est le relationnel, ses fausses croyances. Nos schémas, avoir plus de liberté, ne pas être esclaves ; la maturité. Pour moi, la connaissance de soi, va dans la maturité spirituelle : ça en fait partie, ça va ensemble. Dans la formation on a la connaissance de soi ; la conscience de soi doit se développer. J'ai des exemples des témoins de Jéhovah qui viennent de la mission de l'Esprit-Saint, des gens qui sont comme vraiment dans la rigidité, la fermeture, ils n'écoutent pas vraiment, ils ne se remettent pas en question, ils ne vont pas aller puiser dans la science. Ils ne se remettent pas en question. Enfin il y a quelque chose, « des coquilles de fermeture sur soi » qui n'est pas de la maturité spirituelle, qui est tout le contraire. » Sujet.02

Le mouvement du Soi révélé entre découverte, construction et expression nous permet a présent de comprendre les applications concrètes au cœur de la psychologie spirituelle des ISS. Désormais nous allons chercher à décrypter le mouvement du Soi dans sa correspondance avec la Sophia. Il s'agit de mettre en évidence la conscience de Soi à son niveau ontologique pour essayer de répondre à notre troisième objectif de comprendre la félicité intellectuelle par la transfiguration. Nous entendons l'idée que le mouvement du Soi est traversé par la Sophia qui permet continuellement au sujet spirituel de se questionner et d'ajuster son Moi au point d'arriver à l'achever. Ainsi cette section se divise en deux sous-sections et traite en premier lieu de la métaphysique suprême comme lieu d'un savoir ultime sur le Soi. Puis en deuxième étape le mouvement de la Sophia est étayé afin de nous permettre de comprendre les enjeux herméneutiques de la psychologie spirituelle.

3.1 La métaphysique suprême - la félicité intellectuelle

La métaphysique désigne la connaissance des choses et du monde, et implique un processus de dépassement progressif de soi qui s'obtient justement dans la conscience du tout (la mégalopsychia). Ce processus s'ouvre à l'intuition, à la contemplation et la mégalopsychia (section 1). Les ISS reconnaissent être l'outil d'une réalité mouvante plus grande qu'eux que nous avons approché du point de vue la causalité. En effet, nombreux sont ceux qui reconnaissent que le fait d'être ISS a été déterminé par leurs propres prédispositions biographique et intellectuelle (section 2) et que cette compréhension a finit par achever leur moi (section 3).

3.1.1 L'intuition

« Je suis très consciente que c'est une croyance, et je choisis consciemment d'y croire, parce que ça me fait beaucoup de bien. » Sujet 09

La Sophia à l'œuvre dans le mouvement de Soi fait le lien d'une manière intuitive que le sujet reconnaît dans l'après-coup. En remontant le temps. L'intuition du sujet est alors un passage herméneutique faisant le lien entre la noétique et la pensée du sujet rationnel.

Q : Sur quoi tu te bases ? [Sur quoi tu te bases pour dire que ton apprentissage est irrationnel ?]

R : (Rires) Elles sont intéressantes tes questions, je pense que je suis quelqu'un qui est très proche de ses émotions. D'un côté instinctif, j'aime beaucoup, souvent je vais avoir un premier élan d'émotion, Et puis, je vais essayer de le comprendre. Je trouve ça intéressant de comprendre le pourquoi et puis souvent mon cœur a compris bien avant ma tête. J'avoue que je ne pousse pas la réflexion parce que ça c'était parti de moi tu ne sais pas, mais tu ne parles pas le même langage. Et puis des fois ils ne s'entendent pas, et je choisis souvent mon cœur. À force d'expérience, j'ai fini par apprendre que ton cœur c'est mieux que ta tête je ne suis pas capable d'expliquer puis ça ne me dérange pas. Je sais que c'est mon cœur et que les deux ne sont pas d'accord. » Sujet 09

« Cette intuition spirituelle est là depuis que j'étais petite mais à l'école j'ignorais parce que je n'étais pas dans un milieu qui m'encourage à faire ça du tout. » Sujet.03

« Je me dirais d'écouter mon intuition. Je n'écoutais pas mon intuition, puis il y avait des signes, des intuitions, des trucs que je n'étais pas bien mais je ne l'écoutais pas donc je me dirais de me faire confiance beaucoup plus. Puis, je savais mais je ne l'écoutais pas puis je m'écoutais dans les autres sphères. C'est comme si je ne m'écoutais pas dans la sphère affective. Mais, je m'écoutais dans les autres intellectuelles etc. Alors que c'est ensemble. »
Sujet 03

Pour Jung (1963) quiconque entreprend de cheminer en direction de la libération du Moi se doit de « mourir » à la négativité qui l'habite s'il veut pouvoir renaître en tant que sujet libéré de tout désir irrationnel et détaché des sentiments violents et passionnels (Jung, 1963). Les ISS s'ouvrent à l'écoute de leur moi profond (le cœur ou la confiance en soi) et se laissent traverser l'idée qu'ils connaissent cette pensée du point de vue intuitif. Lorsqu'ils en prennent conscience ils reconnaissent cette intuition qu'ils expriment comme un « déjà-là ». Cette intuition déjà présente en eux rend possible une prise de conscience des dispositions acquises par le sujet (celle de sa vie passée) qui rend possible la révélation d'une éthique du soi constructrice de valeurs. Cette révélation offre un espace de paix qui permet d'accueillir ce qui arrivera.

« Et ben j'avais ça en tête ; la paix, la confiance, La confiance que ça va bien aller, cette confiance en la vie cette foi en la vie. Finalement ce qui arrive, arrive. Et de m'imaginer que ces événements-là pourraient m'arriver encore que ça va bien aller. » Sujet.04

Le sujet se révèle à lui-même au moment où il entre dans son intériorité, il dépose en lui l'espoir qu'il partage dans les souvenirs du passé ou dans les aléas à venir. L'élément actif qui est ici au travail a à voir avec les sentiments de confiance en soi et de confiance en Dieu, ces sentiments sont l'un et l'autre renforcés par divers signes ou synchronicités qui viennent confirmer leur intuition première. Les sujets cités ont souvent l'impression de prendre des décisions prédéterminées par le destin, dieu ou l'inconnu mais sans s'en remettre à leur capacité ou à leur expérience de vie à s'être rendu apte à saisir ladite situation. Ils sont donc dans une vision déductive de leur rapport à l'existence ; les circonstances générales de la vie donnent sens à ce qu'ils sont aujourd'hui.

3.1.2 Contemplation

« Il est venu clairement pour moi le moment de mettre la spiritualité en premier puis mon travail en deuxième. Dans le fond changer de travail et prendre un travail en spiritualité,

en relation d'aide, à cause des expériences que là je vivais, parce que autour de moi les gens vivent une séparation, une dépression, et moi j'allais trop bien, je me sentais vraiment bien. Je pose des actes de volonté, dans ma plénitude, dans mon entièreté. Et puis c'était merveilleux c'était bon, c'était de la jouissance dans l'esprit pour moi dans mes mots. Et je me suis dit bah là j'en ai trop à donner, il faudrait que, il y a d'autres éléments que je ne raconte pas, mais naturellement les gens venaient vers moi, mes amis se confiaient mais je n'avais aucune technique aucun savoir, j'apprenais à bonifier pour avoir des techniques de relation d'aide. » Sujet.02

Pour Pierre Hadot, l'amour de la sagesse aide à développer, par le biais d'un élargissement du regard, une perception complète de la réalité profonde de l'être humain. Dans son chapitre « *Le sage et le monde* » (2013), Hadot donne l'exemple de ces hommes détachés et contemplatifs qu'il compare à des artistes pour qui le regard est à ce point désintéressé (ici c'est après l'acte poétique de soi) qu'il leur permet de se projeter par-delà la réalité et de continuer leur cheminement. Ils se positionnent dans un au-delà de soi, ils sont donc à un niveau de perception qui leur permet de jeter un regard contemplatif sur le monde. Pour Evdokimov, cette fois-ci la contemplation est « l'esprit saint [qui] ramène l'esprit humain à son centre ontologique lui révèle l'image de Dieu ouverte à la transcendance divine et d'autre part, dans sa dimension ecclésiale ouverte à l'intériorité intersubjective et réciproque de tous » (1965 : 112).

« C'est à travers sa couleur [dans le sens esthétique], sa traversée je me réjouis, on est ensemble et je le veux aussi, je le veux aussi. Et à l'intérieur de ça, ces ressources [à son patient] je les réactualise - d'une certaine façon - mes propres ressources. C'est qu'il a été capable dans ce moment de difficulté [le patient a révélé ses sentiments à son père malade]. Donc, parfois après certaines interventions, certaines journées, je m'arrête pour identifier ce qui a été significatif, constructif ou les difficultés et pourquoi. Pour avancer, comme être humain, comme personne dans ma spiritualité. » Sujet.06

Ce qui assure l'entrée dans la contemplation c'est la réjouissance et la volonté d'actualiser conjointement le soi via l'autre. L'itinéraire du sujet en route vers l'atteinte d'une perception du monde ouverte à la contemplation se fait à travers des étapes au cours desquelles les ISS ont constamment conscience de la transformation de leur regard.

Cette prise de conscience constante est l'expression de la sagesse qui exige, de la part du sujet, une évolution de sa vision du monde qui s'accomplit à la suite d'un travail sur soi. C'est la fusion du Soi et de la Sophia qui élève le regard du sujet jusqu'à la félicité intellectuelle. Cet état contemplatif des sujets spirituels nous permet de comprendre ce qui sous-tend leur projection de soi sur l'autre. Et ce va et vient est à la source d'une

conscience ontologique qu'ils connaissent et reconnaissent comme la résultante d'apprentissage spirituel que nous situons sous les termes « mouvement du Soi ».

« Des êtres qui se cherchent, je m'inclus là-dedans. Une quête. La quête se réajuste tout au long de sa vie. On est toujours fait de désir, de soi après, quand on accomplit ce qu'on a à accomplir, après ? Qu'est-ce que le prochain ? On est en parcours, il y a des obstacles, il y a des épreuves. » Sujet.12

« Pour moi l'humain, c'est une personne en pèlerinage, en quête de sa conscience, une grande conscience. On a des petites brides de ça. Des fois on n'en prend pas conscience de ces données-là, de la conscience qu'on vient d'avoir, ça c'est de l'intuition profonde ou même lorsque. L'intuition à différents niveaux ça peut-être la création, une intuition. Pour une parole qu'on entend pour nous à l'intérieur et puis qui nous révèlent certaines choses qui sont importantes pour nous. Qui sont des vérités on suppose, mais qui sont seulement des vérités, ça a rapport avec des questions qu'on se pose, comme du monde dans le moment présent. C'est toujours là que ça se passe à quelque part tout le temps. Et puis, comprenez, conscient dans le moment présent. C'est l'être en quête de sa conscience. Profonde. » Sujet.14

Il existe deux formes de connaissance de soi. L'une permettant d'atteindre le soi et de le vivre de manière authentique et l'autre de dépasser le soi. Les ISS se trouvent parfois placés entre ces deux modes de raisonnement avec pour certains, le hasard, dieu ou le destin agissant en leur faveur et pour d'autres, les circonstances ne représentant aucun intérêt puisque c'est l'intuition à l'action et à se laisser aller qui suggère que l'ISS laisse libre cours à son intuition. Mais ce mouvement qui a « toujours été là » est connu du sujet mais reste silencieux. Ce n'est qu'en effectuant une lecture après-coup que le sujet reconnaît avoir été accompagné de ce mouvement.

3.1.3 Mégalo-psychia

La mégalo-psychia dont parle Hadot (1993) part du principe que la philosophie est un art de vivre qui engage l'existence et fait dépasser les préjugés en vue d'accéder à l'autre monde. Le sujet est alors magnanime et fait taire ses propres conceptions du monde et de la réalité en vue d'accueillir le monde interne de l'autre. C'est la démonstration de l'accomplissement de soi comme étant l'état d'esprit qui peut être universellement partagé à la condition de se connaître pour ne pas empiéter sur le cheminement du sujet en quête de connaissance.

« Est-ce que ça touche aussi avec les valeurs personnelles, je suis quelqu'un qui accorde beaucoup d'importance à la paix, à la tranquillité et à la croyance que les gens recherchent ça d'une certaine façon à être bien, avec les autres, y'a de la paix à l'intérieur. Je pense qu'un moment donné, à vouloir, en étant très sensible à cette valeur-là, on arrive probablement à se modeler à savoir comment je peux être, comment je peux incarner ça ou comment je peux parvenir à cet état là pour moi, mais aussi pour les autres » Sujet.12

« C'est d'essayer de la rendre la meilleure possible dans les contingences qu'on a, parce qu'il y a plein de choses que l'on peut pas changer. Moi, je suis privilégié, il y en a qui ne sont pas. Il y en a qui ne sont pas en santé et en a qui sont dans d'autres pays en hacker. Et puis il y a un côté d'acceptation de ce qu'on a. Puis le côté de la perfectibilité de mon existence, bah ce n'est pas en étant plus belle ou plus performante. C'est en donnant. Puis en faisant l'échange avec les autres. » Sujet.03

Et même si cela se fait au nom du mandat professionnel, la finalité de la conscience ontologique indique, pour certains ISS, qu'il est possible d'avancer avec le patient vers une progression commune de la spiritualité, peu importe les appartenances culturelles.

« C'est l'accomplissement de soi à travers l'accomplissement de l'autre, c'est de voir que l'autre attend son humanité et d'être en participant, en tant que collaborateur, en accompagnant, en aidant. Alors c'est ce que je suis et donc à ce que l'autre puisse acquérir son accomplissement, son humanité, sa vérité, je m'accomplis aussi à l'intérieur de ça parce que j'attends justement, c'est bien là, que j'ai toujours voulu. » Sujet.05

Cela implique de connaître ce qu'il y a d'humain dans l'humain pour se saisir de l'humain. L'humain tel qu'il a été défini par les ISS est décrit comme un être en quête qui est engagé dans un parcours de vie impliquant un réajustement de chemin avec des connexions et des rencontres, un être en perpétuelle réorganisation. Il s'agit de l'idée du retour à soi, par le dépassement de Soi.

« Ma vision sur l'homme la plus actuelle, parce que ça va évoluer, mes croyances sont appelées à évoluer dans le temps. Mais c'est comme un lieu de passage admettons pour apprendre, expérimenter, pour faire le test. Je le vois comme ça, mais je pense ici dans la vie on passe que quand on est ici, on est pleinement incarné. Je pense de se déployer au niveau relationnel mais avec soi-même, la croissance avec Dieu avec les autres, je pense que ça fait partie un peu de la mission, c'est ma vision présentement, c'est ma définition de l'humain. Je pense que l'humain est blessé, je pense que l'humain est touché par l'amour je ne sais pas. » Sujet.02

« C'est général, je le vois comme un être de relation, un être de reliance puisqu'au niveau social toutes les structures sociales sont aliénantes. C'est ça qui l'empêche d'être en relation avec lui-même et puis avec les autres et puis avec sa spiritualité. » Sujet.13

« L'humain, je dis des valeurs humaines, c'est ce qui l'élève, ce qu'ils auront de plus grand. Et puis là j'arrive tout de suite à la définition du divin sans doute (rire [le sujet était incapable de définir le divin]). Ce qui est plus grand que nous. J'ose même pu lui donner un nom mais, ce qui nous inspire, ce qui nous donne le goût d'aller plus loin, est-ce qu'il est en nous ou à l'extérieur de nous, je ne peux plus me prononcer là-dessus. » Sujet.08

En tant que garant de leur propre mouvement du soi, connaisseurs absolus de leurs limites et de leur meilleur le dépassement de soi permet cet ancrage qui mêle leur conception personnelle de la spiritualité à la conception du bien-commun. En confondant ces deux conceptions, l'ISS se place alors socialement dans la mégalopsychia qui n'est plus une compréhension subjective du monde des idées mais une application concrète et garante des relations humaines et interpersonnelles de nature spirituelle.

3.2. Rétroaction de la Sophia : le dépassement de Soi

*« C'est une clé de compréhension de ce que je suis aujourd'hui. Une souffrance forte reliée aux souvenirs. Mon chemin, c'est une découverte de blessures, de mécanismes, d'avoir plus de liberté, d'aller tout de suite **au départ**, de mieux repartir de lui donner ce qu'il a manqué. L'amour la reconnaissance et de la valeur à l'écoute des besoins ». Sujet.02*

De l'analyse des données relatives à l'expression de la Sophia, nous avons constaté deux mouvements : d'une part une sagesse causal qui mène au soi (dans la mesure où il faut l'atteindre pour vivre de manière authentique) et de l'autre part il s'agit de la sagesse rétrocausal qui mène au dépassement de soi.

« Pour moi la sagesse ça t'empêche d'être. Ça te met dans un carcan. C'est quoi la sagesse ? D'être sage ? De ne pas te révolter ? De ne pas faire de résistance. Moi, je trouve ça beau une grand-mère qui va courir sous la pluie, à 90 ans, même si corporellement il y a une... Non. Il y a un corps qui a vécu. La sagesse pour moi c'est empêcher l'étrangeté d'émerger. T'enchaines la créativité, la sémiotique de sortir, de désorganiser toute. Je n'aime pas le mot sagesse, ça me fait grincer des dents. Bon, moi j'aime qu'il y ait des espaces qui s'ouvrent. La sagesse pour moi ? nous réguler, « la régulatrice », ça permettrait des espaces qui s'ouvriraient pour désorganiser des systèmes, désorganiser des logiques, que ce n'ait pas d'incidence. Que la faille puisse se refermer sans que ça crée des émois. Que l'église décide. C'est vraiment un espace de liberté ou il n'y a pas de régulateur social ou le religieux va venir l'écraser. » Sujet.05

« C'est d'être soi-même. D'être le plus authentique possible. Je pense que c'est ça la plus belle sagesse, c'est d'être authentique. C'est ça que ça prend pour sagesse quelque part. Et puis c'est la sagesse avec un grand S parce que sagesse ou amour c'est la même chose. C'est de pouvoir entrer en contact avec ça. C'est ce qui est le plus grand qui peut nous arriver dans le fond. Ça renouvelle, à chaque instant, parce que c'est toujours dans le présent que ça se passe. Et puis on s'éloigne souvent des fois. Je suis loin, très très loin d'être parfait, là je te parle, ça a l'air bien beau je l'air de quelqu'un qui... mais ce n'est pas la question. Parce-que je compare à d'autres situations, la vie, moi je peux juste accompagner avec le meilleur de ce que je peux être, Mais ça ne m'appartient pas. Sujet.14

« Alors je peux la nommer en moi, je dirais que c'est une présence divine, une source de vie. Est-ce que ça vient de moi-même d'entre mon « je » et mon « choix de Dieu » ? Je ne sais pas, je pense que je tomberais plus dans la tête. Source divine... présence divine... il y a quelque chose de l'emballement, comme moi je vais méditer dans ce temps-là parce que les premières 30 minutes c'est juste de se déposer pleinement, puis après 30 minutes, là ça commençait comme quelque chose de sacré je ne sais pas c'est comme être à l'écoute de soi et on dirait qu'on peut, comme moi en tout cas, raisonner à ce ressenti énergétique. Et

on dirait plus je suis attentif, plus le taux vibratoire augmente, c'est ça mais je ne sais pas d'où ça vient mais je sais que cette écoute de me laisser être ce qui est, ça simplifie à habiter tout l'être, à émaner, irradier, je ne sais pas si c'est des termes clairs et si ça répond à la question parce que je n'aime pas prendre des concepts qui existent de Dieu, puis j'aime bien mon expérience, c'est si c'est ça que je ne sais pas de quelle religion est cette source là mais pour moi c'est une source de vie une source divine un esprit de paix en tout cas ».Sujet.02

Ce mouvement ouvre un espace orienté vers sa source ontologique. Ce rapport rétroactif à la Sophia marque le moment tournant du Soi qui actionne à la suite du premier mouvement de dépassement de soi, le retour de la Sophia dans le Moi pour l'achever.

« Oui, et c'est un apprentissage. C'est un apprentissage de longue haleine. Mais c'est drôle, parce que j'ai beaucoup lu les mystiques les gens qui avaient des expériences qui étaient reconnus comme des mystiques » Sujet.04

« Mon cheminement, c'est un cheminement d'authenticité, et puis de quête d'égalité si il y a des raisons de vivre, et des raisons d'espérer un monde meilleur. Et puis je pense à mes filles et je me dis je les ai mises dans ce monde qui est brutal à bien des égards, j'espère vivre pour contribuer à ce qu'il soit plus doux pour que le monde soit plus doux il faut qu'il soit plus égalitaire et plus authentique. » Sujet. 09

Ce mouvement de la Sophia est l'expression d'une quête de l'apprentissage qui cherche à construire un sens spirituel. La quête terminée le sujet a conquis la sagesse nécessaire qui lui permet un retour sur la quête elle-même. Ce retour aide le sujet à reconsidérer les étapes de sa traversée et c'est précisément ce qui caractérise l'expression du chemin retour de vers soi.

« Je suis aujourd'hui une souffrance forte reliée aux souvenirs. Mon chemin, c'est une découverte de blessures, de mécanismes, d'avoir plus de liberté, d'aller tout de suite au départ, de mieux Repartir de lui donner ce qu'il a manqué, de l'amour, de la reconnaissance. » Sujet.01

Ce parcours rétroactif est une de boucle qui se vit dans l'instant présent : le sujet repart dans le passé pour se situer dans le futur et se relancer. Et c'est toute cette logique sous-jacente au raisonnement du sujet spirituel que nous allons découvrir plus en profondeur dans la décomposition du mouvement retour du Soi

3.2.1 Le Kairos

*« Ma philosophie de vie **c'est toujours de vivre l'instant présent**, de jouir le plus possible du moment présent dans lequel je suis. D'en profiter, de toujours rester présent à moi aux autres, ça fait du Bien. C'est pour ça que je n'ai jamais fait de dépression. J'ai essayé mais ça n'a pas marché. Et puis je suis débordé, j'ai toujours mille et un projets mais des fois faut que je choisisse. ». Sujet.05*

Le Kairos est ici la capacité à saisir le moment opportun, elle éloigne le sujet des troubles psychologiques qui viendraient perturber l'équilibre du sujet. L'expression du Kairos dans cet extrait du sujet.05 est l'expression de cette volonté absolue et créatrice de lien à soi et à autrui. Cette capacité à s'inscrire et à se saisir du bon moment représente la paix intérieure et l'équilibre de la pleine conscience.

Q. Comment est-ce qu'on peut décrire cet état ?

R. c'est un état de bien-être absolu, on n'a pas le goût d'être ailleurs, on en train de faire la chose la plus importante, c'est le maintenant » Sujet.13

Ce moment de prise de conscience se présente à la fois comme une sortie de l'histoire linéaire logique et régulière, celle du « kronos », et comme une entrée dans un nouveau « Kairos » qui introduit dans le sujet un instant insaisissable et de l'éternité – le toujours qui se positionne dans l'instant transformateur.

*« J'espère que c'est sur un chemin qui se poursuit, c'est un pèlerinage mais il y a sûrement eu des petits changements, des moments, parce **qu'il y a des événements** qui laissent des traces. Puis je pense que ça va souvent changer. Mais ce n'est pas comme si j'étais catholique aux origines et puis d'un coup il y a une lumière et Dieu et c'est autre chose. » Sujet.02*

Le sujet continue alors souvent son explication de son cheminement orientée sur la création de soi en faisant référence, cette fois, à une césure introduite dans sa vie par le Kairos. Il est dans l'instant du moment qui lui procure le sentiment d'être là. Le « kronos » qui est le temps chronologique accueille les événements de la vie quotidienne ; le « kairos » et envisage plutôt la temporalité à partir des ruptures interactives qui viennent segmenter la vie des sujets comme autant de passages permettant à une personne de reconfigurer son moi profond et de réorienter sa propre histoire en fonction de la redéfinition de leur spiritualité. À la question « Est-ce que tu as une définition de la spiritualité ? Ou une

spiritualité particulière ? », les ISS sont unanimes pour dire qu'ils se sont reconfigurés en fonction du temps et des événements. Et que ce cheminement est une transformation de Soi en perpétuel mouvement, le passé du sujet est l'hier de son demain.

« Une spiritualité, particulière, unique, elle a été et elle a cheminée. J'ai gardé en moi ma culture mon héritage protestant, même aujourd'hui j'arrive à en être fier même, car ça m'a permis de faire ma place dans ce monde catholique [...] ça me permet de me penser comme femme en martyr et puis ce que j'aime de mon héritage protestant c'est cette relation, ce contact personnel au texte qu'on m'a donné la chance. Dès que j'ai appris à lire j'ai lu la Bible des fois ça été maladroit oui ça m'a ébranlé de lire que pour assurer la survie de l'espèce il fallait que les filles couchent avec leur père. » Sujet.04

« Il en existe tellement, que je pense que j'en ai une que j'utilise. Mais elle n'est pas arrêtée, parce qu'il y a tellement de définitions, et il y en a vraiment beaucoup. Bah oui c'est intéressant ça englobe toujours plus large je dirais tout ce qui touche aux sens, à la transcendance, l'identité, les valeurs, les relations, l'appartenance. Attachement, plus les rituels et pratique, les coutumes. Et à chaque fois que je vois une définition, je me dis que bah oui ça peut toucher ça, puis on peut quasiment tout mettre, et puis y a la religion du temps qui est bien encadré, mais le spirituel est large. » Sujet.06

Dans l'entretien, ce mouvement s'est traduit grâce à la dernière question : « Si vous deviez remonter le temps pour vous parler à vous-même, que vous diriez-vous et quel serait cet instant ? ». Quant au « aïon » qui est un concept de la philosophie antique, il est à concevoir comme un horizon de l'éternité qui vient ouvrir la temporalité jusqu'à la faire déborder tantôt du côté du temps primordial – l'instance essentielle – qui est celui de l'origine, tantôt en direction de l'instance transcendantale qui introduit un au-delà du temps. Il s'agit ici de saisir les potentialités de découverte de soi dans la conquête de son intériorité *via* le mouvement de configuration de l'Égo sous l'impulsion de la Sophia. L'étape vécue – la maladie, la souffrance ou le numineux – qui provoque l'illogisme dans lequel le sujet peut opérer un déblocage. Ce déblocage est amorcé par la critique ou la remise en question de soi qui s'oriente dans l'optique d'échapper à l'enfermement de l'espace temporel du « kronos » en plaçant le sujet face à l'expérience de sa propre découverte.

Le sujet se met alors en mouvement de rétroaction cette fois-ci pour se libérer et entreprendre l'exploration d'un futur représenté comme l'illimité de potentialités indéfinies.

Cette question « Si vous aviez à remonter le temps pour vous parler à vous-même ... » introduit le sujet à un au-delà de la temporalité et qui l'ouvre à la possibilité de réaliser, du moins dans une certaine mesure, son désir d'être dans le souvenir du passé ou dans la projection du futur s'il décide de lui donner du sens dans un détachement temporel visant l'achèvement ontologique.

Saisir la rupture de la discontinuité de l'existence chronologique peut difficilement être mesuré et aucune représentation ne peut véritablement l'objectiver. Cependant, en investiguant à partir d'un événement marquant et définitivement changeant l'état d'être permet de comprendre la force à l'œuvre dans le sentiment de persévérer et de se dépasser malgré les difficultés.

« Alors, je ne changerais rien finalement c'était le cas où des fois j'ai voulu aller et crier et frapper autour de moi, briser autour de moi, de la colère et pleins d'émotions. Mais là, je regarde mon parcours je me dis mais mon dieu je ne veux rien changer. Pour avoir ce que j'ai là, présentement, pour avoir le vécu et la compréhension que j'ai de mon histoire, je ne veux rien changer et, je réalise si sagesse savait et vieillesse pouvait. »Sujet.08

L'« aïon » libère ainsi les valeurs de l'être qui entreprend sa transformation intérieure, dans une trajectoire de libération qui s'accompagne d'un risque de fragilisation du sujet qui peut choisir, sans doute pour se protéger, de se replier sur le passé et de s'enliser à nouveau dans les mailles du temps chronologique.

« Un moment donné, quand j'ai réalisé ça. Je me suis dit ben faut juste que j'essaie. Dans le fond, je vais peut-être juste vivre, dans le fond, dans mon histoire de vie c'est comme si j'avais raconté toute mon histoire, c'est comme si je n'avais jamais vécu des échecs. Mais même si j'avais vécu des échecs, je (le sujet va devenir parent), j'aurais pu vivre ça comme un échec. Mais même ça ce n'est pas grave juste là présentement puis je vais vivre dans une toute petite maison, je suis en train de laver tout mon matériel et puis c'est ça dont j'ai envie. Et de me dire, qu'est-ce qui m'apporte de la joie, et puis peut-être que j'ai juste besoin de faire du ménage. Revenir aux choses essentielles. »

L'expérience vécue par la personne peut être à ce point forte et déstabilisante qu'elle peut être entraînée dans une sorte de consommation intérieure sur fond de souvenirs passés ou de futur hypothétique.

« c'est de m'abandonner à la force spirituelle pour me venir en aide par ce que cette force-là, c'est un centre ça dans mon intégralité et puis ça m'a fait du bien c'est la même posture qu'on a en soins spirituels ». Sujet.03

Le sujet n'est généralement pas en mesure de contrôler les variables indépendantes de sa volonté. Il ne s'en préoccupe pas d'ailleurs et se laisse une marge de manœuvre entre la connaissance de ses potentialités et celle des probabilités que telle ou telle situation lui arrive.

« Ça me fait comprendre que je peux être en contrôle de ma vie et que je peux, ce n'est pas la fatalité qui m'arrive et me laisser écraser par quelque chose de plate qui arrive et qui n'est pas nécessairement moi. J'ai le droit de vivre mes émotions négatives par rapport à ça. Mais je peux aussi me sortir de ça et arrêter de me complaire dans ses émotions c'est quelque chose que je suis très capable de faire et, j'ai beaucoup fait un moment donné. Je le faisais beaucoup avec les émotions négatives mais pas avec les émotions positives. »
Sujet.13

Et ainsi de suite, le mouvement du Soi est une boucle rétroactive qui part de la fin pour revenir au début. C'est-à-dire que la sagesse intuitive déclenche le mouvement de transformation nécessaire à la découverte de soi. Pour ce faire, la Sophia intervient dans la transformation de Soi, la création de Soi, le changement de Soi, et la rencontre de Soi et de l'autre comme soi-même. Elle est la finalité qui devient le commencement d'une nouvelle étape qui puise son parcours passé et à venir.

En somme, le Kairos se présente comme le centre de la réalité du sujet qui s'exploite en vue d'une prévision (prendre ses prédispositions) qui fait admettre au sujet qu'il doit renoncer au passé et aux préjugés constitutifs de fausses prédispositions s'il veut accéder à une réalité qui fera sens pour lui dans l'après-coup. C'est ce qui explique que les ISS ont été capable de reconstituer leur histoire pour justifier ce qu'ils sont aujourd'hui.

3.2.2 Le Fiat

*« Mais, il y a quelque chose qui anime. Il y a un mouvement dans l'Être humain qui l'appelle à se dépasser. Puis, c'est un vrai mystère. Chaque humain est une histoire et puis, on n'est même pas maître de nous-mêmes. **J'ai l'impression qu'on veut être libre, mais on est, mais on ne serait pas totalement libre de nos choix** parce qu'il y a tout un milieu, une histoire qui nous habite, nos blessures d'enfance, celles qu'on a découvertes et celles qu'on ne découvrira jamais. Notre personnalité sans doute, mais liée à l'éducation qu'on a eue aussi. »* Sujet.08

Le Fiat – volonté-créatrice – est représenté sous l'idée « *on veut être libre mais on n'est pas totalement libre de nos choix* ». Le sujet se questionne sur la véritable compétence

psychologique de lire objectivement le sens de sa vie et de comprendre le mouvement du Soi pris entre causalité et rétrocausalité. Cette expression du fiat, de la volonté de participer à la création d'un savoir sur-soi-même n'est possible que parce le Soi s'ouvre à la transformation d'une nouvelle version de lui-même, une version qui accepte l'inconnu s'ouvrant sur un futur nouveau rapport au monde.

« Je pense que les éléments qui me frappent le plus, c'est l'idée d'unicité. Comment qu'on unifie la personne, comment on devient comme vraiment soi. C'est souffrant pour moi à quel point j'ai de la difficulté à définir. J'ai dû faire tout un examen de synthèse sur la question. Mais cette idée-là, de vie intérieure, et puis d'alimenter cette vie intérieure là pour, justement unifier des parties de soi, il y a comme une espèce de cohérence. Dans ma vie personnelle, ça s'incarne beaucoup dans une espèce d'espérance. Là où il y a des gens qui me répondent c'est qu'il n'y a rien, moi j'aimerais espérer qu'il y a quelque chose. Et puis, ça a toujours l'idée. Moi, depuis l'adolescence, le fait de dire, j'ai le goût de m'impliquer pour, il y a quelque chose de plus grand ce n'est pas juste moi. Je fais partie d'un grand tout et je contribue à ça ». Sujet.07

Cette psychologie spirituelle particulièrement est celle qui exprime la vie intérieure du sujet qui souhaite s'unifier en direction de la conscience universelle. Une conscience gouverne sa réalité puisque le sujet s'exprime dans la pensée de l'unité à devenir une version authentique et unique de lui-même au sein d'un passé qui apporte l'espoir du devenir.

« Et là, je m'obstinais avec moi. Et là, je suis arrivé à la conviction qu'il y avait une faille dans la structure dogmatique, qu'une preuve mathématique est capable de démontrer. Après ça, c'est plus une preuve c'est une hypothèse. Ben là, ça s'est avéré faux d'abord ! Mais je croyais en Dieu. Tu me disais dans un moment précis, j'étais dans une petite chapelle. Et puis, j'avais la conviction ; Tu [Dieu] m'aimes peu importe ce qui arrive, je ne me questionnais pas sur ça » Sujet.08

« Je ne savais pas du tout de mon avenir où je voulais aller sur le plan financier, j'avais aucune idée où je voulais aller. À l'époque, je me souviens, je voulais juste être gardien de sécurité de nuit s'il le faut. C'est bon, je suis prêt à faire n'importe quoi. Je Veux juste vivre. Je me suis répété à moi-même ça ne sera jamais pareil, comme avant, c'est fini, plus être comme avant ». Sujet.08

La volonté du sujet 08 à choisir de correspondre avec le Soi impliquait de quitter sa communauté de foi et l'a propulsé en direction d'un avenir incertain. Il resitue la direction

du Soi sur l'horizon d'une volonté libre qui poursuit le désir de se créer – c'est le « fiat » – une existence soumise aux aléas incontrôlables. En faisant de son rapport à l'indéterminé (le destin) une composante immanente à son vouloir, le sujet se donne le choix de correspondre à sa réalité indéterminée/incontrôlable dont seul le sens qu'il décide de lui donner organise de son récit dans l'après-coup.

En somme, face à l'incertitude, le sujet n'a d'autre choix que de se laisser porter par la confiance en Soi qu'il a nourrit au cours de sa vie. Lorsque le sujet 08 fait le choix de ne plus se retrouver « comme avant », il assume son désir de vivre et d'exprimer le Soi comme l'authenticité de son rapport à soi. Cet élan le poussant vers l'inconnu peut être comparable à la puissance d'agir qui lui a été étouffée lorsqu'il expérimentait une phase de théopathologie.

C'est vraisemblablement en comprenant la situation causale des aléas de l'existence qui détermine après-coup, le sens à donner à ces aléas que le sujet fait face au destin. Même enfermé dans cette causalité le sujet saisi l'enjeu créateur de sa vie, qu'il accepte de diriger. Le sujet 08 pensait vivre pour les autres puis dans son émancipation à retrouver le divin dans une nouvelle forme. Une forme qui sort des définitions préétablies de la spiritualité. Son atteinte de la contemplation lui a alors permis de s'ouvrir à sa pleine humanité acceptant que sa liberté d'incarner le Soi en au sein d'une dynamique existentielle déjà en route. En quittant les cadres normatifs et religieux de Dieu, il s'en est paradoxalement rapproché dans la confiance qu'il s'est octroyé en lui-même.

3.2.3 L'achèvement du Moi entre causalité/rétrocausalité

« Je pense que les moments qui sont les plus éprouvants ou souffrants dans notre vie, ce sont des creusets. T'as-tu lu le livre de l'alchimiste? De Paulo Coello. C'est, c'est l'alchimie qui se produit à ce moment-là. Dans le fond, c'est comme si c'est la souffrance qui se change en or. Comme c'est dans l'alchimie. Et puis, je pense que dans les moments de souffrance, quand on connecte avec le soi, on se rend compte qu'on devient très confiant, qu'on va passer au travers, qu'on n'est pas tout seul, qu'on a quelque chose à saisir dans tout ça. Et à ce moment-là, on avance avec une sérénité au lieu d'avec la souffrance. La souffrance ne pèse plus. » Sujet.14

Le sujet n'a pas de contrôle sur les aléas de ses rencontres, la maîtrise de son existence se donne alors dans le contrôle du « non-contrôle ». En se positionnant dans la

causalité – cause/effet ; action/réaction –, il insère sa volonté créatrice (le fiat) dans une marge de non-connaissance de soi. La connaissance de soi est en fait un mouvement causal et la Reconnaissance de soi est le mouvement rétrocausal du soi. Il ne peut y avoir d'arrêt fixe sur Soi.

*« Pour moi la sagesse c'est comme mon idéal. Et je ne suis pas encore rendu là. Je trouve ça intéressant aussi, ce qui me dérange là-dedans je ne trouve pas ça sympa d'être dépositaire d'une sagesse, pour moi **c'est important que ce soit en mouvement**. Pour moi sagesse c'est quelque chose de fixe. Et là ça me dérange parce que quand on commence à se cadrer là-dedans, on commence à mettre des murs. Et on est plus en train d'apprendre, **on est plus en train de se remettre en question** et, je trouve ça dangereux. Ce qui fait que mon idéal c'est la sagesse mais, **je ne veux pas l'atteindre**. » Sujet.07*

Se résigner à atteindre la sagesse, c'est accepter de se laisser une marge causale permettant un retour continu sur soi-même. Le sujet devenu conscient de travailler à sa vie progresse en se réajustant dans des moments qui instaurent une discontinuité dans le sujet qui a « été », « est » et « sera » sur le plan de la liberté de lâcher prise.

« Je pense que, c'est marrant qu'on parle de ça, Qu'est-ce que ça symbolise pendant 20 ans, ça a été une main dans laquelle je pouvais me déposer. J'ai comme une image d'une grande main dans laquelle je peux me reposer. Comme lâcher prise, pouvoir m'abandonner dans quelque chose qui est bon. » Sujet.07

Comme en témoigne l'extrait du sujet 07, le sujet n'est libre que de renoncer en s'abandonnant à l'insaisissable. En faisant de sa résignation une composante de son vouloir, le sujet se donne le choix de correspondre à une réalité détachée des contingences. La confiance en Soi est alors le sentiment de se déposer confiant à plus grand que soi. Et si nous considérons la Sophia comme le mouvement de révélation du soi, elle est dans son retour au moi ce qui vient taire et faire renoncer le faux moi jusqu'à l'achever.

3.3 La Récursivité

*« Évidemment, dans la crise je n'étais pas nécessairement... J'étais très troublé par tous les bouleversements. Mais j'étais en paix avec ma décision. Et je savais que je ne pouvais plus **revenir** dans mon métier d'avant. Déjà là. Sans balayer le spécifier rituel, au contraire, c'était quand même important les pratiques rituelles que je voulais continuer. Pourquoi je m'obstinais ? J'avais l'impression de perdre quelque chose, de ne plus savoir qui j'étais. Mais en paix avec la décision et plus ça a été dans le temps, les sept ans qui ont suivi, j'ai trouvé d'abord un contrôle sur ma vie. Le sentiment d'être lié même si je dis qu'on est toujours limité dans notre liberté. Il reste que c'est moi qui ai décidé les choix que je faisais beaucoup plus que quand j'étais sur le point, sur le sentiment de bâtir ma vie*

*en tout cas. De bâtir, de faire ma voie, de faire mon chemin. La paix s'est confirmée aussi dans le temps. Et puis, malgré le fait que ce n'était pas simple je savais pas ce que c'était d'être [parent]. Les nuits sont courtes. Et puis j'aime à faire de l'humour et puis j'arrive à en rire et on passe à travers des fois, j'aime, **je me projette dans le futur**. Sujet.08*

La remise en question ou la critique de Soi est alors la possibilité pour le sujet d'entrer en lui-même en vue de transfigurer le Moi pour l'achever. L'errance constitue dans le cadre du mouvement du soi, un rôle intégrateur et positif au sens où l'errance rend le sujet disponible à la critique de Soi qui aide à l'ajustement de soi et qui révèle une maturité. Les ISS rencontrés nous ont décrit leur itinéraire de vie dont le sens des événements qu'ils ont vécus ne se donne à lire dans l'après-coup. Cela leur a fait réaliser qu'ils ont toujours veillé à construire ce qu'ils sont car les circonstances et les épreuves de leur existence sont vues comme des étapes contribuant à la structuration de leur identité d'ISS caractéristique de la maturité spirituelle.

Comme les liaisons temporelles entre les séquences événementielles sont indéniablement hors de son contrôle, seule la lecture que les sujets font de l'expérience déjà vécue peuvent les renseigner sur l'acte qu'il convient de poser dans telle circonstance. Quand les sujets considèrent eux-mêmes les raisons d'accepter ou d'agir en dehors de toute forme d'autorité (Foucault, 1976), ils deviennent les maîtres de leurs choix et gouvernent la réalité, et gouvernent leur perception (Hadot, 1993).

Le mouvement du Soi en direction de l'« achèvement ontologique du Soi » (synonyme pour parler du moi achevé) fait que le sujet revient de l'instant en connaissance de la première cause. En faisant un retour sur lui-même le sujet entre dans un regard contemplatif et esthétique du monde et devient le témoin qui constate le jeu des acteurs et des spectateurs. Il devient alors le metteur en scène d'un « nouveau » jeu. Le sujet en continuant son évolution dans le mouvement du soi transforme et conditionne l'évolution de ceux auprès de qui il interagit ; une évolution créatrice (Bergson, 1907) caractéristique du progrès humain – permet de s'inspirer des uns et des autres dans la création d'une nouvelle histoire pour Soi avec autrui.

Le sujet s'affranchit de lui-même et s'enferme de lui-même. Il ne peut qu'exploiter une sagesse qui lui offre le mouvement de récursion, un mouvement d'autocritique et de réajustement à l'œuvre dans son dépassement de soi. Si l'errance constitue, chez certains,

un problème relié à une sorte de perte de la maîtrise de soi, force est de constater que l'élément déclencheur est l'expression de la Sophia qui mêle le Soi à la causalité.

Ce mélange instaure chez le sujet l'espace nécessaire à la création d'un Soi authentique qui intervient au cœur d'un processus de guérison. La guérison qui en fait le processus d'apparition de la confiance en soi. Le sujet s'abandonne à ce qu'il sait de lui-même et des circonstances séquentielles de la vie. Ainsi le sujet spirituel se dépossède du Moi troublé qui le laisse confiant et sage à accueillir le futur. C'est le mouvement complet du Soi qui n'est autre que l'apprentissage de la vie.

Réponse à la question de recherche

Notre question de recherche visait à définir, à partir d'une perspective phénoménologique et interprétative, la conjonction du soi et de la Sophia en vue de l'élaboration d'un cadre clinique fondé sur l'herméneutique du Soi. Les résultats de la recherche ont permis d'identifier les étapes suivies par les ISS au cours du mouvement rétrocausal de la Sophia qui aboutit à une transfiguration du Moi découvrant le Soi :

Dans la figuration,

1. *Une pensée se cherche dans un mouvement causal*

Dans la configuration

2. *La pensée construit un sens sur elle-même, produit une histoire à soi, une spiritualité à vivre*

Dans la refiguration

3. *La pensée se critique et se Remet en question (récursivité)*

Dans la transfiguration

4. *La pensée se valide, elle advient et elle repart en mouvement rétrocausal, c'est une pensée qui se reconnaît*

1- Un mouvement de récursivité

Le mouvement du soi des ISS se présente comme le mouvement de la connaissance de Soi allant jusqu'à la prise de conscience de cette connaissance. La re-connaissance¹² de ce mouvement se présente comme la rétroaction de la Sophia qui s'opère par un dépassement de soi à travers un détour critique sur le soi.

La récursivité est le Re qui s'adosse à la connaissance de Soi qui permet au sujet non pas de se mettre en question mais plutôt de se « Remettre » en question. Selon ce qu'écrit Morin (2004) dans sa Méthode VI, **la gymnastique psychique** renvoie à la récursivité qui consiste à évaluer nos évaluations, à juger nos jugements, à critiquer nos critiques. Et pour s'inscrire dans le monde, il doit y avoir un passage à l'acte entre les mondes subjectif et objectif où loge la récursivité. Dans notre étude, elle permet le passage de l'autocritique

¹² Le « Re » exprime la récursivité de la Sophia. Le sujet spirituel est l'objet de sa conscience psychologique. La Sophia est la connaissance de la connaissance de Soi ; elle est la « Re » connaissance de Soi.

par le lieu noétique de l'abstrait (l'idéal) – cette procédure permet au sujet de se prendre pour objet de conscience – de manière à trouver sa place à la fois dans l'histoire individuelle et dans l'histoire commune. Cette place qui est celle du bon moment et du bon endroit (le Kairos) permet au sujet de se situer face à l'avenir incertain et de faire face au monde commun avec résignation/acceptation afin de bâtir sa propre vie. En assumant l'enchaînement de la causalité, le sujet exprime sa volonté créatrice de relier le passé, le présent et le futur (Fiat).

La liaison entre cause et conséquence n'a pas vraiment de sens puisque tous les sujets se trouvent enfermés dans cette boucle de causalité/rétrocausalité. Le sens du mouvement de la connaissance de Soi est un sens qui n'a de direction qu'en lui-même étant donné que les sujets s'engagent à construire un itinéraire individuel et poétique qui justifie le fait d'être ISS.

Comme le sens du mouvement de la connaissance de soi consiste en un retour sur la construction d'un savoir sur Soi, il est fondé sur un sens à définir *a posteriori*. Les sujets définissent la connaissance de leurs limites affectives et intellectuelles par la mise à l'épreuve de celles-ci au cours de leur expérience de la critique de soi (autocritique, autoréflexivité ou auto-analyse). Les sujets s'en remettent à ce qu'ils connaissent d'eux-mêmes et de leur éducation à défaut de pouvoir anticiper ce qu'il adviendra du soi au cours de sa reconfiguration. C'est le processus du passage de la connaissance de soi à la reconnaissance de soi qui devient central pour les sujets attentifs au mouvement de leur être intérieur. Cette reconnaissance qui est rendue possible par la référence à la connaissance des limites du Soi s'inscrit en parallèle à la question du destin des sujets qui est préparé en amont par les connaissances du soi que le sujet a acquises. La marge de manœuvre s'étendant de la connaissance à la reconnaissance est en fait une marge au sein de laquelle peut éventuellement advenir l'expression du Fiat (en tant que volonté créatrice) qui s'inscrit dans un inconnu porteur de reconfiguration voire de transformation. Cette marge est aussi ce qui permet au sujet d'avancer dans la confiance sans se laisser déterminer par les circonstances passées.

En somme, la Sophia se présente dans cette recherche comme le Savoir du sujet qui s'exprime hors du temps pour ne pas dire dans l'infini ; construit dans le passé et structuré en face des choix à venir, l'acte de volonté est l'indéterminé temporel dont le revers est

l'Un-déterminé atemporel, c'est-à-dire le Soi porteur d'une sagesse qui s'exprimait, qui s'exprime et qui s'exprimera. Dans la mesure où la Sophia est fondée sur une expérience de soi qui s'étend à la logique inductive, - le sujet part de soi pour penser le monde. Ainsi, sa pensée reflète les conséquences des épreuves de la vie comme des étapes nécessaires à un retour critique à Soi et à la recherche d'une vérité qu'ils connaissent déjà.

Le mouvement du Soi des ISS se présente alors comme un itinéraire commun qui trace l'histoire d'un groupe d'individus qui cheminent conjointement vers l'inconnu. C'est en quelque sorte l'histoire commune des sujets spirituels qui se dirigent tous vers l'inconnu dans un voyage dans lequel leur Soi individuel est relié à celui des autres (leurs patients, leur famille etc...). Les ISS de cette étude nous ont permis de tracer le mouvement du soi qui donne du sens à un double mouvement de la psychologie spirituelle ; penser le Soi pour penser le monde, penser le monde pour se penser Soi. L'éthique professionnelle s'accorde avec leur spiritualité et avec ce qu'ils pensent être au fond d'eux-mêmes. Ce spirituel partagé par les sujets de cette étude se retrouve divisé en deux et dirigé vers la même finalité. Ils peuvent soit accepter les aléas de l'existence comme forgeant leur identité d'ISS soit, ils se résignent à la compréhension des aléas et refuse de poser un sens fixe à leur existence. Dans les deux cas, leur marche vers la cohérence interne est complexe et ne peut être obtenue que par ceux et celles qui choisissent l'abandon face au destin en s'octroyant le droit de penser le sens dans l'après coup.

2- Une thérapeutique de soi

La pratique de soi (la *techné*) de l'ISS est soutenue, chez le sujet, par sa propre expérience du passage à travers la maladie créatrice (Caenepeel, 2005) et par le lien qu'il établit entre le Soi et la Sophia. La maladie ne devient créatrice que dans la mesure où l'ISS conscient de sa propre progression spirituelle arrive à la transformer en une expérience de Soi qui est mise au service de l'autre. Les leçons de vie que chacun a pu tirer ont été vécues comme la structure d'une pratique de soi en tant que thérapie. Ainsi, c'est par la poétique de soi que l'ISS révèle une pratique du soin qui vient soigner ses blessures du passé.

Cette reconnaissance de Soi a alors été mise par les ISS au service d'une réflexion pratique sur la relation à la personne souffrante et se présente sous la forme d'un processus de conversion du soin pour Soi en un soin dirigé vers l'autre. C'est « parce que je me guéris

que je te guéris ; en conséquence, ta guérison est ma guérison », voilà le principe rétroactif de la connaissance de Soi dont le processus est le mouvement qui soigne le soignant en retour. Cela revient à ce que nous avons dit plus haut mais dit autrement : panser le soi pour panser le monde, panser le monde pour se panser Soi. La compassion qui se développe au cours de l'expérience individuelle de la fragilité existentielle semble pousser les ISS à remédier à la souffrance spirituelle d'autrui. Ce désir se fait par la mise en pratique de soins spirituels non-confessionnels. Cette pratique peut être régie au nom de leurs valeurs individuelles d'universalité ou de leurs valeurs professionnelles de laïcité. Dans les deux cas, la pratique des soins spirituels non-confessionnels assurent, immanquablement, aux ISS une ouverture aux autres croyances. La conquête de leur espoir, de leur vérité, de leur courage et de leurs valeurs fait avancer le sujet dans sa quête de sa guérison intérieure laquelle devient finalement garante d'une psychologie spirituelle laïque.

3- La Sophia de l'expérience de Soi.

Nous avons vu dans la section sur « l'apprentissage » présentée dans le chapitre 1 que le Soi est une entité qui se structure dans l'après-coup et qui est soumis à un processus de construction/déconstruction qui fait de la construction du soi, le processus de la connaissance de soi. Ce processus a généré chez les sujets une confiance et une intuition fondant le courage d'être Soi. La résistance du sujet à l'égard de sa propre transformation et de son refus de se remettre en question n'a été que très peu abordée dans les discours des ISS ; au contraire, les sujets se sont montrés aptes à l'autocritique en accordant à leur volonté de changement une place éminente dans leur dynamique de dépassement de soi.

La lecture de type phénoménologique nous a permis de saisir le processus à l'œuvre dans l'union de l'expérience de la vie et la construction de Soi. Les ISS, comme tous les sujets qui développent une psychologie spirituelle, sont soumis à un processus de construction/déconstruction qui fait que la conscience peut construire un soi sans que les sujets en soient véritablement conscients. Et même s'il semble que ce soit le courage ou l'espoir d'avancer sur leur voie spirituelle, ce courage est ce qui justifie la structure inconsciente de la « conquête » de « Soi » ancrée dans une prise de « rôle spirituel » assumée et en contraste avec l'espace commun moderne et sécularisé. Qu'ils aient eut

conscience de cette progression spirituelle du Soi, ou pas, leur psychologie spirituelle s'est construite et structurée comme toutes les, une entité psychologies, dans l'après coup. Ainsi la psychologie spirituelle s'apparente à une connaissance de soi qui a été déterminée par les aléas des rencontres avec l'extérieur et l'intérieur et a été considérée à la lueur d'un savoir prédéterminé par la capacité des sujets à se prendre pour objet de conscience dans la critique de soi.

Les sujets de cette étude ont construit, confiants et dominés par l'intuition, leur itinéraire de vie en s'étant remis à leur sagesse. Sagesse qui est elle-même le processus résiduel d'une expérience de Soi fondée sur des cadres et des schèmes de pensée préalablement déterminés par la biochimie et les relations interpersonnelles. L'expérience de soi se révèle au cours d'un parcours de vie qui découvre le sujet à lui-même et le critique dans la limite des connaissances constituant ses perceptions et sa compréhension de la réalité. **En somme la Sophia révèle l'expérience de Soi qui se questionne au sein d'un cadre temporel rétroactif.**

4- Une compréhension objective des fondements théoriques

En commençant cette recherche de terrain, nous ne savions pas exactement ce que pouvait représenter, objectivement, la Sophia dans le mouvement du Soi ni même son mouvement de causalité inversée. Désormais, il est possible de tracer une ligne définissant le portrait des individus engagés dans une exploration spirituelle.

Aliénation [cause] Théopathologie-----SOI-----Théosis [conséquence] Sophia (Rétroaction)

On trouve à un extrême les imitateurs qui se questionnent dans le rapport authentique à Soi, sur leurs valeurs culturelles et leur religion d'appartenance (ou sur leur vie) qui répètent un rôle traditionnel dont ils s'inspirent pour donner un sens authentique à soi. Tandis qu'à l'autre extrême, se trouvent les innovateurs qui ont cherché à questionner une voie de sortie, de dépassement et de libération à travers un détour critique sur eux-mêmes et une recherche personnelle. Les premiers se situent dans l'ordre de la répétition et acceptent le *statu quo* ; les seconds s'engagent dans une voie créative à travers une expérience d'autoréflexivité. Mais c'est l'autocritique qui guide leur recherche de la vérité dans la construction de leur « être-au-monde ». Le déploiement de l'esprit critique qu'ils

mettent en œuvre permet à certains d'accéder à la libération de leur conscience peu importe leur place sur la ligne. Toute cette distance qui sépare l'imitateur d'un Soi existant du créateur innovateur de syncrétisme est ce qui permet de saisir les multiples incarnations du Soi dans la construction d'une posture traditionnelle ou créatrice qui révèle une Sophia individuelle. Seuls les mouvements de la logique rationnelle définissent la psychologie spirituelle dans une forme authentique à elle-même, incluant la pensée du soi et du monde, de monde et soi, l'un et l'autre s'expliquant mutuellement. Le sujet engagé dans une construction de sens aboutie reconnaît, en effet, que la finalité de sa quête de sens est la quête elle-même, est que cette quête n'en finit pas vraiment.

« Que j'ai construit ma vie autour de ça. Je te dirais que c'était mes nouvelles assises. C'était là puis, même là on dirait qu'avec le temps, Dieu m'aime mais je ne sais même pas c'est qui. Donc, aujourd'hui dans mon cheminement spirituel Dieu est plus une question qu'une réponse. Je suis en quête perpétuelle, et je ne m'autorise plus tout à fait, pour l'instant, enfin je m'autorise cette recherche, mais je ne veux pas m'arrêter à une vérité. Avec laquelle je vais me dire ça y est, j'arrêterai d'avancer. Je vais être en quête, je veux être en recherche ». Sujet.08

Finalement, cette recherche nous a permis de mettre à l'épreuve nos interrogations sur le mouvement du soi dans sa conjonction avec la Sophia et de nous aider à comprendre la récursivité entre causalité et rétrocausalité. Notre compréhension relevant de nos résultats nous permet maintenant d'engager la construction théorico-clinique permettant au clinicien de comprendre le déploiement de la psychologie spirituelle et d'orienter l'itinéraire la quête de sens du sujet spirituel en direction d'un ancrage au double sens.

CHAPITRE IV : ARTICULATION THÉORICO-CLINIQUE

Nous nous sommes donnée pour objectif d'identifier les éléments principaux qui sont mis au travail, chez les ISS rencontrés durant notre recherche, dans l'apprentissage de leur profession et dans leur quête personnelle de spiritualité. Nous avons élargi notre recherche à travers une réflexion portant d'un point de vue philosophique sur la place que la quête de Sophia occupe chez l'Homo sapiens que nous sommes et d'un point de vue clinique sur la forme que peut revêtir la prise en charge thérapeutique des personnes qui vivent des problèmes de théopathologie. Face aux personnes vivant un conflit de dissonance cognitive entre les valeurs imposées du dehors et les valeurs personnelles du dedans, les thérapies les plus appropriées semblent être celles qui sont capables de rejoindre le monde intérieur de ces personnes, à partir d'une écoute de leurs récits de souffrance et dans un appui apporté à la conquête de l'autonomie des sujets qui veulent être les créateurs de leur propre monde.

Pour corriger le déficit de la biomédecine contemporaine qui ne dispose plus d'un vrai savoir fondé sur l'herméneutique qui l'a caractérisée dans le passé, nous avons cherché, en nous appuyant sur les processus de subjectivation des sujets rencontrés dans notre recherche, à définir ce que pourrait être une clinique située à l'interface de la psychothérapie et des soins spirituels. Nous l'avons fait en nous appuyant sur un plan concret de la forme plurielle que prend l'accompagnement chez les ISS et en nous imprégnant sur un plan philosophique de l'esprit d'Hermès qui favorise, par la pratique de la sagesse, l'union noétique de la raison « humaine » et de la raison « divine ». Qu'il s'agisse des intervenants en soins spirituels ou des cliniciens psychologues, les pratiques se ressemblent dans leur intentionnalité dans la mesure où elles vivent, dans le respect, à favoriser l'activation du soi et son expression – confiance en soi, acceptation de soi, gouvernement de soi, estime de soi, maîtrise de soi etc – chez les personnes auprès de qui interviennent les ISS et les psychologues. L'approche d'intervention proposée est inspirée des pratiques reliant la philosophie et la spiritualité qu'on trouvait durant l'Antiquité.

Il n'est pas facile de travailler de manière à aider les personnes fragilisées par des situations d'aliénation pour qu'elles récupèrent leur droit de penser, de vouloir et d'agir, et pour les soutenir dans leur engagement sur la voie de la libération de leur Sophia. Le sujet,

nous l'avons vu, doit être seul tout en étant guidé, dans son devoir de conquérir cette liberté. Cette conquête du soi n'est pas sans rappeler les propos du philosophe Frédéric Nietzsche, très présente dans la pensée de Foucault, qui a proclamé – à tort ou à raison – la mort de Dieu. Ce qu'il a écrit (1908) : « Tu dois devenir l'homme que tu es. Fais ce que toi seul peut faire. Deviens sans cesse celui que tu es, sois le maître et le sculpteur de toi-même ». Cet impératif nietzschéen est progressivement en train de resurgir comme une partie intégrante de l'Humain à la condition que l'Humain se dépasse, par l'articulation de la liberté et de l'action dans le temps qui est le nôtre.

En plus de ce travail réflexif et introspectif, la question se pose de savoir à quel modèle humaniste le « directeur de conscience ou de libération » doit se référer pour pouvoir rendre compte de la diversité des histoires individuelles et de l'appropriation langagière, conceptuelle et culturelle, et pouvoir aider le sujet auprès de qui se fait une intervention de se gouverner lui-même en pleine connaissance de cause. L'individu engagé dans un cheminement vers son identité profonde – que ce soit *via* le séculier ou *via* le religieux – doit être conscient des dérives potentielles surgissant sur le chemin de toute quête de libération complète et absolue. Dans ce contexte – c'est aussi vrai dans le cas contraire –, les dérives associées à la non-maîtrise de soi peuvent aboutir à une perte de la maîtrise intérieure. Dans ses tentatives de soigner et de guérir son soi profond, l'ISS est alors projeté en direction de « la guérison de soi » qui passe par la construction du sens que l'ISS choisi de se donner.

L'attention à l'herméneutique du sujet permet de situer l'observation et l'écoute à l'intersection où les humains font la rencontre du spirituel. Elle permet aussi à l'ISS d'ouvrir, dans le cadre de sa profession, sa propre conception du Soi en direction du soin à apporter à l'autre. L'herméneutique de soi ouvre donc le sujet à la compréhension de soi à un triple niveau : noétique, poétique et ontologique, comme cela a été expliqué dans les deux chapitres précédents. Le présent chapitre vise à montrer comment se fait l'itinéraire de la Sophia lorsqu'on l'examine à partir des mouvements singuliers de l'être tels qu'ils sont expérimentés par des personnes concrètes, dans notre cas par des ISS. La réflexion présentée dans les pages suivantes nous permettra aussi de discuter des articulations principales qui organisent le mouvement du soi chez des sujets en quête de spiritualité. La

découverte de ces articulations fournira des éléments pouvant entrer dans la construction d'une clinique sur le mode du raisonnement abductif.

I) Dépassement du Soi par la Sophia chez l'homo-sapiens

Les ISS en tant que sujets spirituels nous ont permis de comprendre l'itinéraire du Soi engageant leur rapport à l'existence. En présentant dans cette section notre réflexion sur trois modalités à travers lesquels l'Homo-sapiens s'exprime dans les moments forts de son existence, nous esquissons ce que pourraient être les outils nécessaires à la compréhension d'un mouvement de « dépassement du soi » (Hadot, 1993) dans ses liens à la dimension de Sapience dans l'Homo-sapiens et plus précisément encore à la Sophia telle qu'elle a été pensée dans la philosophie grecque de l'Antiquité. Les trois modalités d'expression de l'Homo-sapiens serviront à penser les étapes qui vont de la praxis en tant qu'ensemble d'actions déterminée de « soi à soi » jusqu'à la poiésis qui détermine le lien de « soi à autrui ».

Pour essayer de comprendre comment la Sophia se développe au cours du processus d'évolution spirituelle, nous avons en quelque déplié ce qui définit l'Homo-sapiens selon ses trois principales formes d'expression et d'action.

Homo Sapiens		
Homo-noeticus (HN) Découvre le Soi	Homo-faber (HF) Construit du Soi	Homo-ludens (HL) Exprime le Soi

L'Homo-noeticus renvoie à l'humain aux prises avec des réflexions métaphysiques, voire spirituelles, dans sa découverte du soi ; l'Homo-faber est l'humain soucieux de travailler sur lui pour donner une configuration particulière à son éthique personnelle, comme étant une voie pour la connaissance de Soi ; et pour finir l'Homo-ludens renvoie à l'humain dont l'intériorité est achevée. Libéré, le sujet est disposé à s'insérer, après avoir constitué son éthique d'*être* pour les autres, au sein de l'espace social. La diffraction de la Sophia est ici présentée selon trois instants de la construction du soi qui engage le sujet dans un travail qui se fait à l'interface de son monde intérieur et du monde extérieur en combinant trois outils : la parrèsia de l'Homo-noeticus ; le jeu indéfini de l'Homo-faber et l'agonisme de l'Homo-Ludens.

1.1 L'outil du Jeu indéfini chez l'homo-faber

La notion d'**Homo-faber** qui est empruntée à Henri Bergson (1943) renvoie à un aspect essentiel de l'histoire évolutive de l'être humain, celui qui définit l'humain comme un sujet qui fabrique et construit des outils. Grâce à son intelligence, l'Homo-faber détient la capacité de fabriquer des outils et d'en varier le mode de fabrication. Dans le cadre de cette thèse, cet effort de fabrication d'outil est orienté vers la découverte du sujet lui-même : ce que l'humain construit, c'est une forme de lui-même adéquatement disposée à l'utilité sociale et conçue au fur et à mesure de la révélation de Soi. C'est la version conventionnelle – protocolaire – de son identité. Dans le cas des ISS, elle engage la connaissance de soi en faisant de l'intervenant l'habile outil d'un travail réalisé au contact des patients, de ses pairs et de ses collègues, en un mot, un travail qui se fait auprès des autres. En effet, l'ISS se fabrique lui-même à partir de sa compréhension individuelle de sa profession, tant le métier est nouveau. Si certains se voient comme des instruments herméneutiques, d'autres s'attachent plutôt à se définir à partir de l'attente socialement acceptable.

« C'est ma façon de percevoir mon travail, j'essaie de me voir un peu comme un instrument peut-être entre une volonté plus grande ou j'essaie de me faire le serviteur, si on peut dire ça comme ça, de quelque chose de plus grand que moi. Le côté spirituel est intimement lié au travail que je fais. » Sujet11

« Autre que d'essayer de correspondre avec mon look. C'était comme le pantalon brun du professionnel chic, mais juste effacé. Il y avait des souliers noirs. Il y avait juste rien de distinctif. C'était juste ne pas être remarquable. » Sujet.07

Le métier d'ISS reste flou pour la plupart des personnes auprès de qui ils interviennent – voire pour les ISS eux-mêmes. Le caractère nouveau et relativement peu défini de leur métier leur impose de puiser dans leur imagination en vue de développer une description de ce qu'ils sont en tant que sujets individuels. Il leur faut notamment veiller à se détacher de l'histoire commune des anciens aumôniers et de leur histoire individuelle à travers laquelle s'exprime une personnalité.

« Comme c'est une profession en émergence, il faut un peu plus de temps pour notre profession de se calibrer. » Sujet.03

*« Et puis je ne voulais pas me briser moi non plus. Parce que pendant les interventions, on est des **outils de travail**. »* Sujet.05

« Et bien cette profession est en construction ça fait 10-15 ans que le terme professionnel a changé que nous sommes passés de « pastoral » à « soin spirituel » et il reste encore dans le réseau beaucoup de « pastoral », c'est des gens qui ont de très bonnes intentions, mais souvent ils sont centrés sur les besoins religieux, catholiques chrétiens. Donc, il y a plein d'autres besoins qu'on ne voit pas et qu'on pourrait améliorer la pratique. » Sujet.02

« Alors que c'est très différent même si ça se regroupe, on travaille ensemble. Une force ? La force que j'aime le plus, c'est justement que les gens essayent de comprendre notre travail. Mais c'est défini ça, on est dans l'indicible puis c'est vraiment un pied de nez à la société et de ne pas être dans le quantitatif. De vraiment devoir expliquer notre métier. » Sujet.03

Face à la nouveauté¹³ de leur métier, les ISS cherchent, à ce stade-ci de leur implication existentielle, à cet instant de notre histoire commune, à alimenter d'un nouveau savoir le sens qu'il convient de donner à leur profession. Ils le font d'une part en apaisant/réhabilitant les maux/mots du passé québécois dans ses rapports avec l'église et la religion et d'autre part, en travaillant directement sur l'imaginaire des patients, pour réparer les séquelles du temps. En offrant une version remise à jour de la spiritualité et en usant d'un nouveau discours,¹⁴ les ISS participent à la transformation du dire symbolique puisé dans les systèmes de sens communs – anciens et contemporains.

En effet, ils visent à apporter aux personnes auprès desquelles ils interviennent un nouveau discours sur la spiritualité qui vient remplacer les mots du passé catholique québécois – ils donnent en quelque sorte de nouveaux signifiants à d'anciens signifiés. En se plaçant dans une posture « d'innovation » et de « création », ils sont poussés à puiser dans leur « imagination créatrice » et à inventer un « nouveau rôle » pour leur travail d'ouverture à la spiritualité au sein d'institutions qui sont laïques. Ils empruntent les

¹³ Le métier est nouveau en ce sens que les individus ont fait en sorte de transformer le sens commun appartenant à un « instant » de leur histoire. Cet instant du Kairos qui est celui qui permet aux individus d'exprimer leur créativité vaut aussi, dans une certaine mesure, du point de vue de la perspective collective.

¹⁴ Par exemple, aujourd'hui on aura tendance à aborder la transformation spirituelle du sujet avec des mots appartenant au domaine des technologies – connexion, chargement, transfert – plutôt qu'avec les éléments caractéristiques du discours hermétique – soufre, mercure... La spiritualité s'exprime dans un discours qui s'ajuste à l'ère du temps : c'est ainsi qu'elle est toujours à la mode.

symboles et les métaphores qui alimentent nos courants d'idées à partir du recours à une analyse herméneutique des formes de quête spirituelle dans le monde d'aujourd'hui. Ce faisant, ils contribuent à l'apparition d'un nouveau langage sur la spiritualité.

« Je pense que je rajouterai juste une petite note sur la nature du travail qu'on fait présentement. Tu me poses la question de la spiritualité, et puis je te disais je ne suis pas clair tellement mais je ne sais pas comment le dire, c'est difficile mais je pense que ce que j'aimerais rajouter c'est le fait que c'est pas clair pour les gens. Puis dans le fond c'est d'essayer d'accompagner les gens face à la spiritualité, et que les gens ne savent pas, il n'y a pas vraiment de vocabulaire pour décrire, et puis dans le fond moi j'ai peut-être un petit peu plus de mots pour décrire. Et qu'on va cheminer et puis peut-être, que notre profession va être plus claire dans 10 ans parce qu'on va avoir comme mieux définir les termes. (...) » Sujet.07

« Donc je dois expliquer la base, non c'est pas religieux mais jamais on creuse. Je fais du travail de sensibilisation, c'est quoi le travail et puis c'est important qu'on fasse ça. C'est primordial mais un moment donné il faut oui un travail de fond il faut ça qu'on essaye, entre collègues de se documenter et de faire des retours sur ce qu'on fait. » Sujet.03

Nous voyons qu'il est parfois difficile pour les ISS eux-mêmes de situer leur métier compte tenu du caractère de leur travail qui est encore défini d'une manière assez approximative.

« Il n'y a pas de réponse, c'est compliqué parce que on est laissé à soi. C'est un peu ça. J'aurais pas pu le faire il y a 10 ans. Mais maintenant je peux parce qu'il n'y a pas de façon de faire, les collègues ne sont pas d'accord sur : « qu'est-ce qu'on fait qu'est-ce qu'un accompagnement. Et puis, on est constamment en train de se faire demander c'est quoi? Ici, on écrit nutritionniste quand on rentre dans une chambre ou un psychologue ou un travailleur social, alors que intervenants soins spirituels je passe mon temps à expliquer qu'est-ce que ça veut dire. Il faut que j'explique quelle est la différence avec la religion. » Sujet 06

« Donc on se présente, on dit ce que l'on fait et puis, simplement des fois ; je dis le médecin regarde le corps, et moi je regarde le moral. Au moins, ça me permet de préciser au niveau de l'approche relation d'aide. Et là je précise, le sens de la vie, de croyance, les valeurs, j'apporte un soutien. » Sujet.08

Les ISS tendent à fonder leur travail sur une philosophie inspirée du « schématisme de la métaphore » : ils cherchent en effet à ouvrir, à travers un nouveau langage, à la question du sens des sujets qui paraissent parfois en être fort éloignés. Sur ce point, l'intervention de l'ISS qui se déploie sur plan moral vient compléter celle du médecin qui s'intéresse avant tout au corps. La configuration de la métaphore qui prévaut chez les ISS s'ancre dans un imaginaire producteur de sens qui permet d'accorder leurs interventions

avec les trois niveaux de la réalité institutionnelle dans laquelle travaillent les ISS, à savoir la perception des soins spirituels de la part des personnes, la prescription médicale faite par les services de santé et la pratique réelle telle qu'elle est perçue par le commun des hommes. Les ISS s'efforcent de repenser ces phénomènes en les examinant non seulement du point de vue des outils – en relation à l'Homo-faber – mais aussi aux approches associées à l'Homo-ludens et à l'Homo-noeticus.

1.2 L'agônisme de l'homo-ludens

L'Homo-faber qui n'a pas seulement l'objectif de donner naissance à des objets, des procédés ou des techniques se transforme en un Homo-ludens lorsqu'il essaie de correspondre, en tant qu'acteur du jeu et des relations sociales, à un besoin social. L'Homo-ludens – l'homme-joueur – de Johan Huizinga (1872-1945) est un sujet qui joue en connaissance de cause. L'Homo-ludens à la suite de l'Homo-faber nous aide à situer l'Homo-sapiens dans la conquête de sa Sophia. Les besoins des populations ont progressivement transformés les attentes des personnes relativement à la manière dont devrait se faire la prise en charge de leur accompagnement spirituel. Les sujets de cette étude qui occupent le rôle d'ISS au sein d'institutions séculières reconnaissent que leur pratique a encore besoin d'être définie. Conscients du fait qu'ils se doivent de construire leur spiritualité et d'améliorer leur connaissance de soi, les récits des ISS indiquent clairement qu'ils travaillent à transformer leur soi, au fur et à mesure de leur implication dans leur profession, et qu'ils le font avec l'objectif de se donner un nouveau rôle qui puisse correspondre à ce qui est attendu d'eux dans les institutions où ils interviennent.

En tant qu'agôniste, l'Homo-ludens se présente comme un lutteur qui développe ses compétences par des exercices gymniques en vue d'augmenter ses forces. Dans cette thèse, l'agôn est définie comme une valeur qui est intrinsèque au dépassement de soi du sujet qui mène un combat amical ou féroce avec lui-même. C'est le moment de la configuration de Soi à travers un rééquilibrage de l'Égo qui passe par la modestie appliquée à soi (section 2 de la partie 2/4 du mouvement du Soi) et qui vise à l'invention d'une spiritualité (section 3 de la partie de 2/4 du mouvement du Soi) qui puisse soutenir l'ISS dans sa pratique auprès des personnes qui s'adressent à lui. En d'autres mots, l'effort de dépassement de Soi situe l'ISS dans un travail de lutte – avec soi et avec autrui – qui

devrait conduire à pouvoir inventer une pratique ancrée dans les trois dimensions de la Sophia

En poursuivant l'esprit de compétition, l'Homo-ludens développe dans le sujet un esprit agôniste qui le pousse à un constant souci d'amélioration de Soi jusqu'à arriver, si possible, à la création poétique du Soi qui repose non pas sur le désir de faire mieux que l'autre mais plutôt sur l'effort pour faire mieux que soi. Le dépassement du Soi implique que le sujet travaille sur lui-même en vue d'offrir à autrui le meilleur de lui-même en incarnant sa Sophia pour le bien-commun.

« Si on ne peut pas améliorer cette sagesse-là, je pense que le bonheur au quotidien c'est une sagesse. Est-ce qu'on peut vraiment être meilleur que ça ? Je ne suis pas sûr. Je serai prête à entendre quelqu'un qui a une meilleure idée. Mais je pense que ça peut être une sagesse... toujours dans l'idée de se dire qu'il existe plusieurs sagesse. Il n'y a pas une seule et même sagesse. Et puis je t'en ai parlé parce que j'essaie de l'enseigner à mes enfants parce que je trouve que c'est un beau cadeau à leur faire. Est-ce que je l'intègre dans ma pratique ? Pas tout le temps, je l'intègre à ce que je pense que ça leur ferait du bien de recevoir ça, mais, c'est pas tout. » Sujet.09

Dans l'extrait précédent, ce mouvement est porté par l'espoir d'atteindre un jour une amélioration sans pour autant souhaiter l'atteindre. Le sujet situe parfaitement la marge qui laisse la possibilité au soi de revenir sur lui-même en vue de continuer sa quête du meilleur de Soi. C'est l'exemple même de la Sophia en tant qu'elle est à la fois le processus et la finalité qui maintiennent son état dans un mouvement de retour perpétuel à Soi.

Cette étape du mouvement de soi est rétroactif, il enclenche la créativité et introduit le mouvement de dépassement de soi au sein du processus futur qui inclut le « devenir ISS ». Les étapes de ce devenir laissent béante une large marge de créativité qui permet à chacune et à chacun de travailler à être ce qu'elle/il pense devoir être bien qu'il/elle ne sache pas pour autant comment l'être.

« Moi, je ne suis pas tellement pratiquante. Je ne le suis plus. Ça fait partie des constructions qu'on peut, parce que la pratique la pratique dans le fond, c'est la rencontre. La vraie pratique pour moi. Ce que moi dans le fond j'ai expérimenté dans ma vie. C'est la rencontre et l'entretien de la relation que l'on a intérieurement, avec la présence, le grand tout. Et puis nous autres, on est obligé de nommer. Je veux dire tantôt pour être capable de, dans notre état humain, on a besoin de nommer les choses, mais en fin de compte ça n'a pas de nom. » Sujet.10

Dans les faits, une manière d'être une/un ISS se construit en fonction des valeurs éthiques que chacun se donne au cours du développement de sa psychologie spirituelle. Ces valeurs se mêlent aux sentiments de joie, de peine ou de désillusion qui ont accompagné leur expérience personnelle – ces sentiments peuvent même être associés à des découvertes littéraires comme le Petit Prince, l'Alchimiste, la Bible ou la Torah.

« Et chaque expérience marquante que je vois à l'hôpital ou dans ma vie personnelle amène un petit peu plus à des transformations de moi, pour finalement devenir une meilleure personne. Moi, c'est ce que j'aspire, toujours devenir une meilleure personne. »

Q : Est-ce que vous avez pu devenir cette personne que vous espériez?

R : Non, je ne crois pas que je l'atteindrai un jour, Non, non. Je pense que c'est toujours en développement, je me sens très privilégié d'être en contact des patients qui vivent des choses très difficiles, ou des gens très âgés parce que leur expérience de vie m'enrichit. Je ne le dis pas de façon égoïste, parce que c'est un échange. J'apporte quelque chose et les patients apportent quelque chose et c'est très bien comme ça. Ça entraide tout le monde. Mais, ce travail-là me permet de contribuer à mon avancement personnel, à ma croissance personnelle pour être plus en mesure de donner aux autres. C'est sûr que si je deviens une meilleure personne, la qualité de ce que je vais ouvrir aux autres va augmenter. » Sujet12

Les rencontres qui propulsent le sujet, comme en écho et en résonance, dans le sens d'un réajustement pouvant confirmer la justesse de l'itinéraire poursuivi viennent révéler la vérité du sujet qui se dévoile face à l'autre. Cette traversée est ce qui balise, tout au long de leur « apprentissage », le parcours des ISS en direction de la Sophia. L'ISS s'efforce d'ajuster le contenu de sa formation professionnelle et de la jumeler aux découvertes qu'il fait sur lui-même. En dépassant le Soi, le sujet peut éventuellement arriver à créer une version améliorée de lui-même. Ainsi, si l'agôn désigne la compétition en vue d'être meilleur, c'est sous le regard personnel du dépassement de soi que l'ISS peut avancer en franchissant les trois étapes qui appartiennent à la dynamique du mouvement de l'être.

En dressant les contours du mystérieux rapport entre le moi et le Soi, la Sophia vient expliquer ce qui peut accompagner la structuration d'une éthique personnelle et sa constante transformation.

*« Je dirais que, c'est sûr que je suis moins porté à voir la vie dans les faits extérieurs. Je crois que le fait **de devenir moi-même**, et d'avoir mon propre intérieur, je pense que c'est là que ça se situe plus. Ma spiritualité aujourd'hui. C'est d'être une bonne jardinière. »*

Intérieur, c'est de plus en relation, d'être une bonne observatrice. De ce qui se passe en moi parce que je ne peux pas être avec l'autre, si je ne suis pas déjà présente à moi-même., C'est la présence dans le fond. Mais, je ne suis pas toujours présente. Je ne serai plus là comme physiquement. » Sujet.14

En se connaissant lui-même et en se reconnaissant dans sa spiritualité, le sujet libère l'expression de sa vérité – « une présence au fond de soi » – qui lui permet de devenir lui-même. Pour l'atteindre, cela implique un combat contre soi, un recadrage et une reconfiguration qui impliquent une action de la sagesse sur le soi.

Q. : Et avant ta rencontre avec Dieu ?

R : « Bien sûr, j'étais plein de préjugés. Je ne dirais pas de mon contexte familial, mais j'ai été élevé dans une communauté sur la [zone] de Montréal où l'immigration c'était du jamais vu. C'était juste des Caucasiens blancs qui parlaient français, des Québécois de souche. Alors, j'ai dû être habitué aux contacts multiculturels. Mais, je regarde l'église [un lieu précis], c'est une communauté multiculturelle. Il y a de l'amour, entre les Africains, les Hispaniques. On a des Français, des médecins, des avocats, des ingénieurs des personnes qui sont pauvres sur l'aide sociale, des familles monoparentales. Et toutes ces personnes sont capables de venir se rassembler en commun. Et, on partage une même spiritualité qui se traduit par l'amour qu'on a les uns pour les autres ». Sujet 10

Pour cet ISS qui a vécu cette étape du dépassement de Soi en lien avec les autres formes de croyances issues de la diversité culturelle, sa rencontre avec le divin qu'il a cherché en lui – un divin inséré dans le contexte de sa foi chrétienne – l'a ouvert à l'altérité en l'éloignant des préjugés et des opinions fausses. En somme, la Sophia fournit l'impulsion créatrice qui est nécessaire à la mise en marche d'une évolution personnelle qui s'ancre dans un souci de transmettre aux autres l'expérience de Soi durement acquise au cours d'un parcours individuel. Ce nouveau savoir permet aux sujets de prendre conscience du fait qu'ils ont acquis le courage pour travailler à se dépasser malgré les obstacles et à transmettre l'expérience qui est la leur à d'autres personnes.

Le passage vers l'étape finale de l'expérience de la rencontre avec la sagesse transforme la seule culture de Soi – telle que défendue par Foucault – en une « culture de l'agôn » qui est caractérisée par le **dépassement** de Soi discuté par Hadot en 1993 avec le défunt Foucault. Pourtant, Foucault avait déjà pressentie cette idée de dépassement de Soi sans pour autant avoir pu la mettre au travail. Pour Foucault, « la stricte agonistique qui caractérise l'éthique ancienne ne disparaît pas, mais la forme du combat, les instruments

de victoire et les formes de la domination sont modifiés. Être plus fort que soi implique qu'on soit et qu'on demeure aux aguets, qu'on se méfie sans cesse de soi-même et que soit non seulement dans le cours de la vie quotidienne, mais dans le flux même des représentations qu'on fasse jouer le contrôle et la maîtrise » (1982 : 516).

Cette culture de *l'agôn* pousse les sujets à rejoindre en eux ce qu'il y a de meilleur pour en faire concrètement le meilleur de Soi. En se saisissant de la connaissance de Soi, le sujet s'engage dans la sphère sociale en étant le porteur de valeurs puisées dans une dimension transcendante qui permis de réaliser, en enrichissant l'instance protocolaire, un engagement spirituel et politique au sein de la cité. Une fois transformé, le sujet peut prendre part à l'espace social et s'engager, en tant que professionnel, dans une pratique qui le transforme en un Homo-ludens.

1.3 La parrêsia de l'homo-noeticus

En proposant dans son dernier cours une lecture du cynisme ancien, Michel Foucault (1984) met de l'avant une critique de soi qui permet d'échapper à la seule maladie grave – celle des opinions fausses et des préjugés. Foucault part de la critique de soi pour critiquer notre pensée occidentale du point de vue d'une perspective pratique qui interroge la forme, parfois scandaleuse, de la vraie-vie. Il conclut sa réflexion en proposant une distinction entre la philosophie antique (le cynisme) et le christianisme (mystique) qu'il pense sous le prisme de la *parrêsia*. Le sujet qui parle et qui dit vrai pour gagner son combat agônial se place précisément dans la position qui est celle du parrêsiatre.

Dans sa leçon du 28 mars 1984, Michel Foucault met de l'avant cette idée : « La *parrêsia* demeure bien, en un sens, un dire, un dire-vrai, mais ce n'est même plus un « dire » : c'est l'ouverture de l'âme qui se manifeste dans sa vérité à Dieu et porte cette vérité jusqu'à Lui (...) Que c'est l'être même de Dieu dans sa manifestation qui est appelé *parrêsia*. » (1984 : 298). Et il ajoute que la *parrêsia* est *parrêsia* de la sagesse elle-même. C'est la *parrêsia* de Dieu, la présence débordante de Dieu, c'est sa présence en quelque sorte pléthorique qui est désignée par la *parrêsia*. Cette *parrêsia*, c'est bien l'articulation verbale de la voix de la sagesse qui la caractérise. La *parrêsia* peut cependant être aussi – c'est ce qui apparaît au moins dans un autre texte – la présence de Dieu qui se

cache et se retient derrière la puissance de Dieu à laquelle l'homme fait appel quand il se sent en proie au manque de confiance en Soi.

« La dernière fois [animation liturgique] que je l'ai fait en stage, ils m'ont dit j'ai l'air stressé et puis ils sont vraiment attentifs à comment je me comporte au niveau du verbal. Il faut que je sois détendu, j'étais honnête avec eux en leur disant que j'étais stressé. Que dans le fond je voulais juste vivre un Beau moment ensemble. Et, je n'étais plus sur mes gardes. Et j'étais quand même capable d'animer. C'est comme si on disait quelque chose et que l'autre et puis après ça j'ai juste eu un petit feeling ; « pourquoi tu ne fais pas juste confiance à ça ? [au feeling]. » Sujet.07

C'est en rompant avec leur habitude et leur compréhension que l'expression d'un dire vrai sur soi-même est rendu possible : l'espace libéré dans le soi peut alors permettre au sujet de vivre un instant une sorte d'animation intérieure qui lui permet d'innover. Le principe de l'agôn intervient, lorsqu'il déploie dans le sujet une force de dépassement de soi et d'affaïssement de ses préjugés. Le « je n'étais plus sur mes gardes » s'obtient par la maîtrise de la parrèsia qui se révèle capable d'animer le sujet en suscitant en lui une sorte de *feeling* ou de sentiment. Le regard critique que le sujet pose sur son soi et son souci d'arriver à une cohérence entre la pensée et l'action se conjuguent pour « animer » le sujet et l'amener à se demander « pourquoi je ne fais pas confiance ? ».

Dans l'extrait suivant, c'est davantage le raisonnement logique de Soi à Soi qui situe le lien que le sujet entretient avec la *parresia*. Dans ce cas, le sujet reconnaît que la part du divin qu'il porte en soi tend à s'extérioriser pour toucher l'autre comme il l'a été lui-même. L'ISS qui agit au nom de son éthique personnelle sous couvert de sa profession exprime dans ses actions, une part de vérité qui est sa propre vérité.

« Moi je pense que quand je fais des bonnes actions, donc des actions qui sont en accord avec les valeurs qui me sont chères, je pense que je ne risque pas le divin en moi. Elle [la part de divin] m'aide quand j'en ai besoin bah des fois c'est moral je lui parle souvent et je me réponds à moi-même, je suis bien conscient que c'est un exercice qui se passe dans ma tête. Mais je pense que quand même la tête, y'a des choses qui se passent sur le plan spirituel. Je pense que quand je connecte avec quelqu'un y a nos parts de divin qui se sont accordées quelque part comme là on se rejoint et ça va bien, donc oui je pense que spirituellement on se parle. On ne se parle pas avec des mots mais, oui je pense qu'on se rejoint. Je pense que ça aussi ça nourrit le divin qu'il y a en nous ». Sujet.09

Or, cette volonté de dire-vrai se lie immanquablement à soi-même dans l'énoncé : elle se fait alors révélatrice d'une vie philosophique où se rejoignent le bon, le beau et le bien qui s'expriment *via* le goût du don – comme ces artistes qui peignent des œuvres pour

le plaisir de ceux qui les contemplent. C'est l'expression du processus de la révélation à soi qui situe le sujet dans la *parrêsia*.

Q. : Et c'est quoi ce bien ?

*R : « Ce bien ? Lorsque la personne vit sa vérité voilà, ça c'est mes forces et ça c'est mes défis, et, voici mes blessures voici ce qui m'aide, voici le petit pont que je suis capable de faire. Aujourd'hui est déjà là. C'est à travers sa couleur à la personne, **c'est à travers sa couleur sa traversée je me réjouis, on est ensemble et je le veux aussi, je le veux aussi.** Et à l'intérieur de ça, ces ressources je les réactualise, d'une certaine façon, à mes propres ressources. Ce qu'il a été capable, dans ce moment de difficulté, qu'est-ce que ça veut dire pour mon histoire à moi. Donc, parfois après certaines interventions. Certaines journées, je m'arrête pour identifier ce qui était significatif, constructif ou les difficultés et pourquoi. Pour avancer, comme être humain, comme personne dans ma spiritualité. »*

Dans cet extrait, on voit que le mouvement de retour à soi à travers la rencontre de l'autre constitue un élément central dans l'herméneutique du soi. Foucault écrit à ce sujet : « Le souci de soi est donc traversé par la présence de l'Autre : l'autre comme directeur d'existence, l'autre comme correspondant à qui l'on écrit et devant qui l'on se mesure à soi. L'autre comme ami secourable, parent bienveillant » (1984 : 517)

« C'est bon parce que c'est le sens de ma vie. En fait même, je suis fier de mon expérience. ça m'amène à réaliser à quel point j'ai réussi toutes ces étapes-là, de me tenir debout. Je ne savais aucunement où j'allais et je voulais prendre pour moi. Donc je m'appuie aussi là-dessus. Je suis fier de moi, je suis fier de ce que j'ai réalisé. De là où je suis rendu. Et puis te dire et c'est ma vie, avant j'avais l'impression de marcher sur la trace de quelqu'un d'autre. Où, c'était tout tracé d'avance. Là, je fais mon chemin. » Sujet.08

« Ça a été une quête de me trouver moi avec tout ce que j'ai reçu, je pense que je suis de nature... depuis que je pense ça c'est que je crois, je suis de nature... j'ai la vocation religieuse au sacré. Enfant j'étais très croyante, ma mère s'est convertie, j'ai cheminé chez les protestants, les évangéliques... Puis moi comme un enfant, j'ai complètement changé là-dedans, je ne sais pas. Des fois je me dis que j'avais la personnalité. Mais j'aimais vraiment ça. Je lisais la Bible puis enfant ça été un parcours maladroit. » Sujet.04

Le cheminement en direction de soi représente la quête de la version authentique de Soi, celle qui était présente avant que les déformations sur le soi liées à l'éducation ne s'imposent. Dans les deux extraits du discours du sujet 08, il apparaît clairement que le souci de soi s'articule plus largement sur l'effort fait pour laisser émerger la totalité du Soi

et du Monde qui est propre au sujet. Lorsque Foucault aborde la *parrêsia*, il l'envisage comme l'impératif du sujet qui dit vrai, c'est-à-dire de celui/celle qui est capable de se situer, par la logique, dans la vérité sur soi qui est la condition de la capacité du sujet à dire vrai. Et **dire ce vrai sur soi, c'est exprimer le mouvement de la pensée inductif du soi qui tend vers la sagesse**. Ainsi, entre dire le soi et la Sophia, on trouve la *parrêsia* qui s'exprime dans la volonté du sujet d'accéder à l'espace spirituel qui peut le lier à l'autre. Dans l'extrait suivant, la Sophia permet à l'ISS d'accomplir un retour vers le monde des essences où se joue le don du savoir acquis pendant l'étape de l'autorisation noétique.

« Comme je l'expliquais, je n'en sais rien mais cette personne a un charisme puis c'est ça on lui confie nos problèmes et elle a une écoute et elle va aussi, comme un médium mais comme connecter à la communion, voilà Sophia. C'était vraiment bien, je me souviens dans ma chambre noire le numineux est monté en moi. La troisième fois, comme quelque chose qui est monté puis c'était le goût du don, de redonner tout ce que j'ai eu des années passées, où je me suis fait accompagner spirituellement moi-même, et puis ça m'a aidé à cheminer et puis à comprendre mes blessures, mes relations, mes mécanismes, pour acquérir la liberté des individus spirituellement, j'ai voulu redonner ça puis aider. Et est monté en moi le goût du don, dans ces moments d'extase. Des trois moments sont mes méditatifs et puis c'est là que pour moi le déclic : il y a eu un avant et un après et puis c'était bien bâti au fil des années ». Sujet. 02

C'est à l'intérieur d'un rapport ontologique du face-à-face et du vis-à-vis de Soi à Soi que la *parrêsia* tend à déplacer jusqu'à un certain point l'évolution spirituelle du sujet. Elle dynamise le courage de l'homme qui poursuit sa quête le portant jusqu'au Soi de l'autre.

« Je pense que je suis vraiment passionné par la connexion entre les personnes. Je pense que c'est ma drogue. (...) Pour moi c'est la recherche. Si c'est pas là, je va, je vais essayer de comprendre comme qu'est-ce qui met des barrières. Puis, pour moi tant que je me connecte avec l'autre, tant que je sens quelque chose que c'est pas de l'ordre du cognitif, affectif mais, j'imagine que tu vas que l'autre s'est senti entendu, et puis que moi j'ai pu être moi là-dedans. Sujet.07

Le sujet se transforme, par son entrée dans la spiritualité, en un acteur qui s'engage dans une lutte contre la société dominante et capitaliste - ce n'est pas sans nous rappeler la conduite de Jésus face aux pharisiens. La spiritualité le soutient dans le combat qu'il mène au nom de la sagesse qui l'habite. Lorsqu'ils travaillent dans des institutions qui sont laïques, les ISS reconnaissent devoir adopter, en partie tout au moins, le discours dominant

tout en développant une pratique qui relève d'une toute autre réalité. Ils détournent en quelque sorte la règle qui leur est imposée par le discours dominant de manière à exprimer la pleine réalité de leur moi. En effet, tous sont unanimes à dire qu'ils fondent leurs interventions sur leurs valeurs personnelles et sur leur spiritualité. Ils sont aussi d'accord pour dire qu'ils agissent en prenant au sérieux le principe de la laïcité qui exclut les expressions personnelles du religieux dans l'espace institutionnel. Ils ne ressentent généralement aucune contradiction dans leur pratique ni même de dissonance cognitive ; bien au contraire, ils démontrent une forme d'équilibre entre les valeurs qu'ils ont mises au travail et leur pratique.

La sagesse que le sujet laisse apparaître démontre la capacité qui offre une forme de rationalisation productrice d'une éthique soucieuse d'appartenir au monde commun et d'en respecter les règles.

« Et puis, je devais animer des liturgies. Puis moi qui n'est plus pratiquant, c'était un peu spécial. Mais par contre, je me m'étais plus dans la peau des gens qui étaient autour de moi. En très grand respect pour leur foi. Je ne suis pas très croyant mais moi le message de Jésus c'était un grand révolutionnaire qui est venu nous livrer un message. Et puis, j'essaye de plus me coller sur le message de Jésus dans son message et moins dans ce qui a été dit, compris ou quoi que ce soit. Je pense que j'ai rencontré plus Jésus-Christ dans mon cheminement personnel que dans tous les écrits que j'ai pu lire que j'ai pu apprendre dans la catéchèse quand j'étais jeune ou dans les textes. Ça fait, que j'essaie de sortir les messages de la parole qui est. » Sujet.14

Cette attitude de l'*homo-noeticus* vient rehausser, chez l'ISS, le désir d'un dépassement de soi qui est alimenté par son devoir de responsabilité le pousse à vouloir répondre aux besoins d'autrui. Il en est ainsi pour les ISS non-croyants ou apostats – le sujet.14 – tout comme pour les fervents disciples de Jésus – le sujet.10.

*« Étudiant de Jésus, sans me raccrocher à l'église. Et c'était d'accepter Jésus comme pédagogue, comme maître, comme guide, d'étudier sur comment enseigner, vivre notre vie. Et tout ça faisait partie d'un cheminement spirituel. J'ai arrêté de mentir par amour pour Dieu, parce **qu'il y a quelque chose en moi qui me motive à devenir une meilleure personne mais ça ne venait pas de moi.** Je ne faisais rien de ça pour être aimé de Dieu ou pour avoir une récompense. Ce qui m'attirait au christianisme plus que les autres religions, l'impression que j'avais c'était que moi j'avais une responsabilité de faire, je devais agir correctement ou faire de bonnes choses pour être agréé de Dieu tel qu'il était représenté. » Sujet.10*

L'*homo-noeticus* se laisse en quelque sorte guider par une force de remise en question (c'est la récursivité) qui le dirige vers le Tout que représente la « mégalopsychia », laquelle lui fait accueillir la pluralité des visions du monde et le maintient dans un constant souci de vérité et du dire-vrai. Le sujet arrête alors de se mentir à lui-même par fidélité à l'idée qu'il se fait des valeurs enseignées par Jésus. Cette relation à la vérité absolue offre aux ISS la connaissance qui leur est nécessaire pour le travail sur soi qu'ils doivent faire à la manière de l'Homo-faber ; cette première étape franchie, ils peuvent devenir des créateurs d'eux-mêmes en tant qu'Homo-ludens. Pour y arriver, les ISS doivent s'ouvrir aux mouvements de leur pensée dans une attention aux liens entre le soi et la Sophia. C'est la capacité des sujets humains à se défaire de leurs préjugés qui leur ouvre un chemin qui relie, dans le respect et le dialogue, l'être en soi et l'être dans les autres.

« C'est de là qu'advient cette sagesse [de se comporter avec autrui], c'est d'avoir cette espèce d'intuition là. Sujet.12

II) Comprendre l'inscription de la Sophia dans le dire sur Soi

*« Je pense que la **croissance intérieure** finit à un moment donné, et on développe une **certaine sensibilité** à savoir comment se **comporter face** à la situation, dans quel état la personne est, de **s'ajuster à cette énergie-là**, à cet état-là. Et puis, on tombe dans le domaine de **l'intuition**, on pourrait peut-être dire que c'est de **là qu'advient cette sagesse**, c'est d'avoir cette espèce d'intuition là. Parce qu'à l'hôpital j'entre sur le territoire du malade. Comment je vais entrer ? Je dois être attentif à ce que la personne dégage. C'est dur à mettre des mots, ça me fait réfléchir... Malheureusement, j'ai pas toujours les mots pour circonscrire. » Sujet.12*

Nous venons de présenter l'itinéraire de la Sophia selon une diffraction de trois ordres exprimés sous l'égide de l'Homo-sapiens : l'homo-noeticus du théologien québécois Richard Bergeron (1933-2014) ; l'homo-faber du philosophe français Henri Bergson (1849-1951) et l'homo-ludens de l'historien néerlandais Johan Huizinga (1872-1945). Nous allons maintenant montrer comment ces trois dimensions de l'Homo-sapiens concourent à fournir les principaux matériaux entrant dans l'itinéraire suivi par le sujet aux différentes étapes de sa construction.

La Sophia qui agit à travers le dépassement des biais, des préjugés et des injustices permet de se situer face aux autres dans des relations de respect et dans une position de dialogue. Cette capacité à se dessaisir des différentes formes d'injustice a été identifiée

chez les ISS au moment de leur passage à une poétique du soi, laquelle leur permet de se comporter en fonction du bien-être à apporter aux personnes auprès desquelles ils interviennent. Pour respecter la pensée de Foucault, nous avons décidé de procéder à une analyse de la culture de l'*âgon* – la culture du dépassement – du point de vue de la dynamique de causalité et de rétrocausalité – en réalité, Foucault se limite à utiliser l'expression « culture du Soi » qui englobe dans sa pensée la critique de soi qui se fait à partir du rapport à l'autre.

Dans le cadre de ses stages cliniques, l'intervenant en soins spirituels se voit imposer l'impératif de travailler sur lui-même, de se fabriquer un monde intérieur régi par une cohérence et une logique entre ses pratiques rituelles et des règles précises quant aux façons de se comporter en tant que professionnel responsable auprès des personnes dont il a la charge, de ses pairs et de ses supérieurs.

Dans la section sur la poétique de Soi, nous avons vu que le sujet est invité dans cette étape à recourir à l'art pour la création d'un soi qui se construit dans la relation à autrui et dans l'ouverture à un espace accueillant la spiritualité. Chacun se doit de trouver l'outil susceptible de l'aider à cheminer en direction de la conscience du Tout qu'il doit rejoindre en se situant au sein de l'institution où il travaille et au milieu de ses relations avec les autres. Ce cheminement ne peut se faire qu'à la condition que l'histoire individuelle du sujet s'enroule dans l'histoire plus large de la société où il vit. Le sujet se voit forcé de construire une éthique politique dont il trouve les éléments au fil de ses rencontres avec les autres et dans la fidélité à ses valeurs personnelles.

L'effort fait pour reconnaître le travail de la sagesse – Sophia – en soi-même engage le sujet dans une activité consciente de réalisation du Moi et de participation à l'existence et à la réalisation d'autrui. Cela fait parfois intervenir le recours à des exercices spirituels qui aident à la construction/déconstruction du Moi et qui permettent d'élever l'intellect en direction de la part d'universel que le sujet porte au-dedans de lui-même. C'est ce qui permet à des professionnels comme les ISS de transformer en des outils capables de réaliser un travail qui s'accomplit sur l'horizon d'un regard objectif posé sur autrui. C'est le développement spécifique de la force de penser l'équilibre en soi et de la force d'agir pour ou contre une idéologie – ici l'idéologie consiste à prendre soin du patient – qui se transforme en actions qui ont à voir avec le gouvernement des autres.

Ce cheminement se réalise en suivant un itinéraire de vie qui est imprégné de la Sophia en tant qu'elle est porteuse de la paix de l'âme. C'est le mouvement du Soi à l'étape de la **maturité** qui pose ses fondations au cœur d'une pratique professionnelle attentive à la paix de l'âme pour autrui. Les ISS projettent leur finalité d'expérience de soi (le niveau 3 de l'étape 3 de l'autorisation noétique) sur autrui en souhaitant que les personnes dont ils s'occupent, leurs enfants, leurs épouses et époux, et leurs amis bénéficient aussi de leurs interventions. Les valeurs qu'ils s'efforcent d'incarner en tant qu'intervenants en soins spirituels au niveau protocolaire dans leur travail quotidien illustrent les « Règles du jeu » qu'il leur faut suivre lorsqu'ils s'occupent du bien-être spirituel des citoyens et qu'ils travaillent pour le bien commun – cela implique une attitude qui est reliée à l'art de se bien gouverner à travers le don de Soi.

Pour essayer de comprendre l'intérêt de comprendre l'itinéraire suivi par la Sophia, on peut penser au jeune disciple de Socrate, Alcibiade, à qui l'injonction du « connais-toi » était destinée. Alcibiade a dû travailler sur lui-même en vue de conquérir la Sophia lui permettant de s'inscrire dans l'espace de la cité et d'agir comme un sujet politique et un citoyen capable du gouvernement de Soi et du gouvernement des autres. Ce travail sur Soi nécessaire à l'inscription du sujet au sein d'un espace commun est semblable au travail sur soi qui inscrit l'ISS au sein du milieu des institutions de santé.

2.1 Éléments d'une clinique du mouvement du Soi

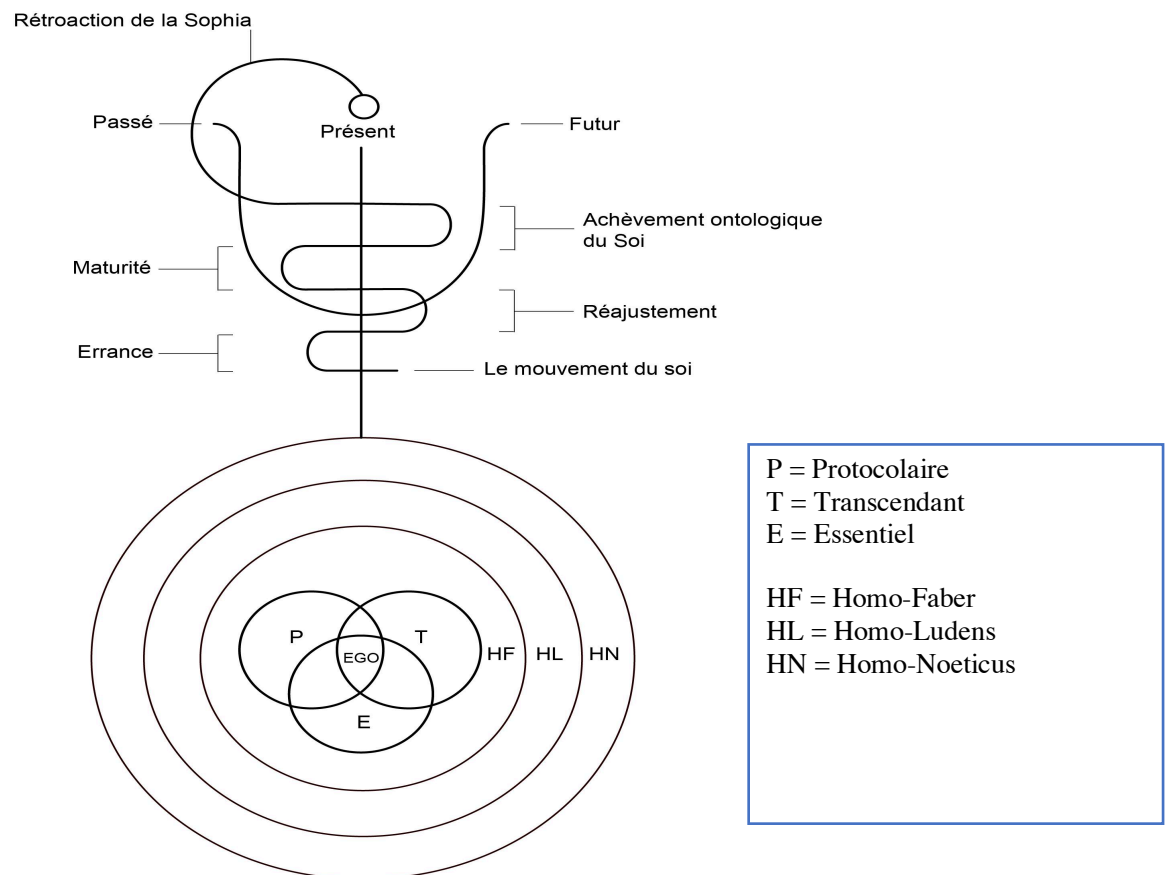


Figure 1 L'évolution du mouvement du Soi dans la rétrocausalité

Il s'agit désormais de résumer le mouvement du Soi et de la Sophia que nous venons de schématiser. Notre pratique clinique nous avait permis de distinguer trois instances ou dimensions dans l'Égo, (c'est la rosace au centre du schéma) – à savoir le « protocolaire », l'« essentiel » et le « transcendantal » que nous avons placées au cœur de notre travail de recherche en tant que concepts permettant de comprendre les rouages qui sont impliqués dans le dépassement de Soi. Cette théorie trinitaire de l'Égo permet en effet de retracer le mouvement de transformation des sujets à partir des étapes qu'ils suivent tout au long de l'incessante reconfiguration de leur Égo en marche vers l'équilibre.

Ce cheminement s'accomplit en maintenant un lien constant à la Sophia – dans la Figure 1, elle est représentée sous la forme de la spirale qui traverse l'ensemble du

mouvement du soi – qui oriente le sujet humain dans une triple direction : la conscience de « faire partie » du monde – l’instance protocolaire – qui peut conduire, dans le temps d’aujourd’hui, à l’intériorisation subjective d’un appel « rétroactif » à l’ajustement de soi ; la conscience « d’être » celle ou celui que l’on est en profondeur – l’instance essentielle – ; et la conscience de la nécessaire transformation de soi pour les autres et pour le monde – l’instance transcendante. L’Égo réajuste ses trois instances en fonction des étapes de sa traversée et chacun des virages du schéma est pour l’Homo-sapiens la diffraction de son état (les cercles composant HN ; HL ; HF) le moment du dépassement qui lui permet de conquérir et dépasser son intériorité. Atteindre le soi, le dépasser pour mieux s’y relier implique que la sagesse – la connaissance de ce « soi » - soit mise au travail dans la création d’une poétique du soi.

La pleine réalisation de soi permet au sujet de dépasser les étapes antérieures et d’accéder à un langage intérieur positif et intuitif qui le transforme. Tantôt homo-faber (HF), il conquiert la maturité de Soi dans un souci d’authenticité à l’égard de lui-même au sein d’une pratique spirituelle qui lui convient. Tantôt homo-ludens (HL), il cherche à investir ses rapports sociaux de manière à donner sens à son éthique personnelle qu’il structure autour du bien spirituel qu’il peut apporter à autrui. Tantôt homo-noeticus (HN), il veille à infuser du sens subjectif dans ses actions et à cheminer vers la pleine réalisation de son être en passant par des étapes qui peuvent être différentes pour chacun et chacune.

Le mouvement du soi du sujet s’exprime en fonction de son histoire biographique personnelle et de la forme de son cheminement sur les versants noétique, poétique et ontologique. Le meilleur moyen pour qu’il puisse accéder à la compréhension de Soi est celui qui lui permet de mettre sa pensée en perspective dans une sorte de détachement qui l’engage dans un détour vers lui-même : c’est alors qu’il devient capable de saisir les circonstances causales – cause/effet – de son existence et de mettre en mouvement les éléments qui puissent lui permettre de comprendre les effets potentiellement négatifs qu’elles produisent sur lui et d’en triompher.

2.2 L'expérience de Soi du sujet spirituel

En choisissant de recueillir les récits des ISS au sujet de leurs représentations de la spiritualité et du sens qu'ils donnent à leur rôle social, à leur métier et à la manière dont leur vision de la spiritualité et de l'humain modifie la perception de leur expérience personnelle, nous nous sommes donné les outils nécessaires à l'élaboration d'une clinique dédiée à l'accompagnement du mouvement du Soi dans ses différentes étapes. L'analyse des données nous a permis d'extraire les situations et les thèmes qui nous aident à comprendre et à envisager les étapes de l'herméneutique du sujet *via* le mouvement du soi – les étapes qui le composent ont été identifiées à partir de l'analyse des récits de vie présentée au chapitre III. Nous avons montré que tous les ISS rencontrés ont vécu une transformation qui passe par les étapes de la figuration, de la configuration et de la refiguration. Quelques ISS parviennent à la transfiguration et seul un sujet témoigne de l'itinéraire complet du mouvement du Soi dans son lien avec la Sophia qui se décompose, dans son récit, en deux moments différents.

Portée par l'idée de construire une clinique inspirée de l'herméneutique de Soi, nous avons évalué le mouvement de transformation des ISS en le situant à la jonction du Soi et de la Sophia et à travers la manière dont les trois instances de l'Égo sont mises au travail. L'analyse a montré que la recherche d'un équilibre intérieur implique une mise en tension de deux formes de polarité complémentaires, d'une part le pathos en tant que souffrance qui vient éveiller le potentiel de sagesse du sujet et d'autre part la critique de soi en tant que voie de dépassement emprunté par le sujet pour donner un sens à la création d'une poétique de Soi.

L'analyse des récits que nous avons réalisée s'est faite du point de vue des quatre modalités que nous avons présentées plus haut, à savoir : (1) l'auto-réflexivité ou l'autocritique des ISS face à la rencontre avec le soi propre et face aux actes de soins spirituels à poser, ce qui se fait à travers leur capacité imaginative à construire du sens ; (2) leur expérience subjective de la spiritualité comme Homo-noeticus dans leur relation à soi et à autrui *via* leur capacité à dire-vrai – *parrêsia* – qui caractérise la compréhension de soi structurant une éthique personnelle ; (3) la construction de leur identité d'ISS à travers le « jeu indéfini » de l'Homo-faber qui permet au sujet de situer sa responsabilité face aux

autorités ou aux personnes plus vulnérables en intervenant, à la manière d'un outil, dans l'espace institutionnel ; (4) l'équilibre que le sujet s'efforce de mettre en place entre les trois instances de son Égo – cet équilibre s'obtient par la compréhension rétroactive de la Sophia qui permet au sujet de saisir le « divin en soi » et de l'incarner en lui-même.

La position ainsi acquise qui n'est pas sans rappeler le rôle d'Hermès en tant qu'intermédiaire entre les dieux et les hommes définit l'utilité du mouvement du soi de l'Homo-ludens qui s'investit concrètement en prenant sa place dans une institution et en se dédiant à l'œuvre du gouvernement des autres. L'analyse des étapes à travers lesquelles s'accomplit le mouvement du soi chez les ISS nous a permis de découvrir par quelle voie éthique passe l'Homo-noeticus dans son effort pour l'auto-réaliser, totalement ou en partie, à travers son entrée dans une forme de spiritualité qui lui est propre. Nous avons pu constater que la trajectoire des ISS les plus affranchis de leur passion – ceux chez qui l'abandon a remplacé la passion comme raison d'être de leur existence – s'organise selon un processus qui fait passer l'Homo-sapiens par-delà les trois niveaux déjà mentionnés. En effet, la trajectoire des sujets qui sont capables d'abandon tend à s'achever dans une transfiguration du Moi : l'accès à la transfiguration est difficile car il exige que le sujet s'engage dans une réflexion ontologique et dans la production d'un savoir destiné à être transmis à d'autres comme une sorte de don. La connaissance de l'Ultime est alors reconnue et définie par le sujet comme une expérience à contenu spirituel qui se rattache éventuellement à un système religieux.

La transfiguration s'exprime dans la compassion ou la miséricorde (tout dépend du langage), lesquelles s'incarnent dans le don de soi chez les intervenants les plus avancés dans leur quête d'achèvement du mouvement de soi.. Ce que nous avons pu saisir de ce don de soi se manifeste chez les intervenants à travers l'acquisition de la paix intérieure en tant que contemplation ; il se traduit aussi dans le souci de la transmission à la manière de ceux qui l'expriment à travers l'idée que la présence du divin en soi s'ouvre sur des relations de transmission. L'atteinte de cette étape produit une félicité dans l'ISS qui est alors en mesure de pratiquer sa profession spirituelle de manière à reconnaître – par un devoir de neutralité – la légitimité de toutes les cosmovisions. Les ISS qui offrent des soins « spirituels » laïques de type non-confessionnel sont placés en première ligne dans

l'accompagnement de personnes qui sont souvent dans les périodes les plus vulnérables de leur existence. Cette ligne de travail se fait sur l'horizon d'un principe universel garanti par la neutralité laïque des institutions.

Dans ce type de lecture d'inspiration phénoménologique et constructiviste, l'Égo sert d'espace unificateur entre le Moi et le Soi, ce dernier pouvant être vu, par extension et par l'application de la Sophia, comme une réalisation du moi universel (Hadot, 1993) qui se déploie directement dans l'espace institutionnel où les ISS agissent. C'est la structure triadique – protocolaire/transcendante et essentielle – qui s'harmonise au sein de de l'Égo grâce au travail unificateur du Moi et du Soi. Nous appuyant sur les récits à travers lesquels les ISS ont décrit les étapes à travers lesquelles ils/elles sont passés dans leur cheminement spirituel, nous avons cherché à extraire ce qu'il en était du mouvement du Soi.

Nous avons vu que l'Égo en tant que dialectique du Moi (Jung, 1961) doit au préalable subir une configuration, visant à compenser la distance qui le sépare du Moi et du Soi dans l'inadéquation des paramètres – individuel, social et spirituel – du sujet. Le Soi étant vraisemblablement constitué au niveau cérébral et la conscience n'étant que le reflet interprétatif des phénomènes, c'est l'union des deux qui fait non pas ou le soi ou la conscience mais bien plutôt les deux. Être ou ne-pas-être. Être conscient ou ne-pas-l'Être. Être Soi, c'est avoir conscience de soi. Et ne pas avoir conscience de l'illusion neuropsychologique du soi, c'est ne pas être conscient de Soi et donc ne pas être Soi. Dans notre approche, le Soi est envisagé, par définition, du point de vue de ses rapports à la conscience. Pour exprimer les modalités du soi, nous nous sommes appuyée sur le tableau de nos résultats qui nous ont permis de décrire le mouvement du soi selon la chronologie des diverses étapes – nous en avons identifié une douzaine – qui vont de la dissonance au fiat : (étape a, ; étape b; étape c ... et étape l). Nous les présentons dans le tableau clinique suivant :

2.3 Tableau des étapes du développement de la psychologie spirituelle selon l'expression du Soi

Figuration du Soi (1)	Refiguration du Soi (3)
a) La dissonance cognitive	g) Critique de Soi
b) La théopathologie	h) Pratique spirituelle
c) Le pathique	i) Finalité d'expérience
Configuration du Soi (2)	Transfiguration du Moi (4)
d) Positionnement éthique	j) Sagesse et rétroaction
e) Humilité et indulgence	k) Contemplation Kairos
f) Spiritualité et paix	l) Fiat

Nous appuyant sur les récurrences individuelles et communes présentes dans les récits recueillis, nous avons cherché à dégager la forme de l'itinéraire type suivi par les ISS tout au long du mouvement de conquête du Soi. Notre intérêt pour la clinique nous a conduit à penser qu'il serait nécessaire de mener des études complémentaires afin de pouvoir mettre en évidence les stratégies psychologiques et les exercices spirituels qui sont déployés par les sujets pour leur permettre de passer d'une étape à l'autre.

2.2.1 Figuration

De manière générale, la dissonance cognitive est un inconfort mental qui fragilise l'instance essentielle du sujet cherchant à cheminer vers l'équilibre de sa sensibilité spirituelle et de son espace social. Cet état psychique renvoie à ce que les psychologues sociaux ont voulu traduire par l'expression « dissonance cognitive » en tant qu'elle marque un état d'indécision et d'inconfort psychologique qui place le sujet en face à face avec une souffrance. Le sujet est alors dans l'ambivalence du rapport à l'autre, ne sachant pas véritablement quel est leur rapport à soi. Il est alors réduit à un conflit intrinsèque nuisant de manière consubstantielle à chacune des instances de l'Égo, dans une sorte de conflit aliénant réduisant l'instance essentielle. En se cachant derrière des jugements de valeurs et de préjugés renforçant le mal-être, les sujets s'expriment souvent à travers la version protocolaire de leur Égo, laquelle renvoie à l'inauthenticité du rapport à Soi.

Face à une version conventionnelle, voire traditionnelle, de la religion, le sujet cherche à réinvestir une vision individuelle de la spiritualité en se laissant en quelque sorte aspirer par l'instance de la transcendance. Dans sa tentative d'arriver à un rééquilibrage, il

arrive au sujet de cheminer à distance de sa communauté de foi et de transformer son instance protocolaire en s'éloignant du groupe dominant dont les valeurs peuvent ne pas être en accord avec les siennes. Au cours de son cheminement, il peut rencontrer des moments où les difficultés reliées à la théopathologie font surgir l'instance essentielle du sujet – c'est alors que le sujet ressent le besoin de se transformer. Ce chemin vers le soi essentiel peut être emprunté d'une manière inversée chez le sujet qui décide de revenir à sa religion d'héritage et qui se détache alors du groupe dominant (sa société). Lorsque la dimension protocolaire se révèle néfaste pour le sujet, seule une échappée vers la dimension transcendante peut l'aider à reconfigurer la dimension protocolaire de son Égo.

Pour pouvoir faire face aux blessures et aux difficultés rencontrées au cours de leur cheminement existentiel, les sujets se lancent dans une lecture attentive de leur monde intérieur. La souffrance en tant que réaction au soi qui étouffe (étape c) traduit la réaction du sujet face aux oppressions qu'il subit. Pour pouvoir s'en détacher, le sujet n'a d'autre choix que d'opérer un premier virage dans la dynamique du mouvement du Soi – ce virage fait passer le sujet à dans la configuration.

Les résultats de notre étude montrent que ce virage dans le cheminement du sujet permet à celui-ci de s'extirper de l'errance et de la souffrance oppressante qui le détournent, dans certains cas, du fondement spirituel qui le caractérise depuis l'enfance. C'est alors que le sujet découvre, à la suite de ses épreuves, les limites de son moi.

2.2.2 Configuration

En réponse à la dissonance cognitive qui a engendré une souffrance dans le sujet, celui-ci s'engage dans une transformation fondée sur un repositionnement éthique et spirituel (étape d) qui lui permet de procéder à un réajustement du soi. Sa prise de conscience du fait que les valeurs morales n'ont rien d'absolu fait apparaître dans le sujet un relativisme qui lui permet de situer ses propres règles, limites et valeurs en direction de la gouvernementalité du Soi. En devenant indulgent vis-à-vis de lui-même et en admettant ses propres limites relativement à ce qu'il peut supporter, le sujet entreprend de modifier et de réadapter certains acquis culturels ou religieux ; il les transforme et innove de manière à créer en lui-même un monde intérieur davantage en accord avec ses valeurs et son expérience de vie. Le sujet a alors l'impression que la pensée s'anime au-dedans de lui au

point de s'incarner sur un double plan, celui de la dynamique d'une recherche personnelle de sens et celui de l'acceptation de ses limites émotives, affectives et intellectuelles. C'est dans ce contexte que l'instance de la transcendance peut s'ouvrir et amorcer une configuration autre de la spiritualité que le sujet peut orienter en direction de la guérison de soi : on assiste à ce moment à l'entrée de la paix dans le sujet (étape, f).

Ce rééquilibrage du soi se fait à travers un réaligement du regard sur la spiritualité qui entraîne une reconfiguration du soi à travers la découverte faite par le sujet de la part du divin qui l'habite. Dans cette configuration, il reconnaît le rôle de l'instance transcendante qui vient rehausser son instance essentielle en vue de lui donner un contenu qui favorise le dépassement de soi.

2.2.3 Refiguration

La critique de soi (étape, g,1) initiée par le sujet fournit, à ce stade, les prémices d'une conduite vertueuse qui transforme le sujet jusqu'à l'amener à se dépasser, en échappant à la colère et à la dépression, et à s'élever vers un ailleurs. Le sujet cherche alors à sortir de sa passivité en s'engageant sur la voie de l'entraide et de la réalisation d'une autre manière d'être. Pour ce faire, les sujets s'appuient sur des moyens sociaux et individuels qui les aident à s'émanciper, notamment par des rencontres en écho avec des conjoint(e) et amis, avec des livres et revues et avec des mentors (étape g.2) qui leur permettent d'opérer un réajustement de leurs acquis quant à leur manière de vivre leur humanité. Cette refiguration les entraîne dans un virage qui les conduit tantôt en dehors de leur communauté d'appartenance et tantôt vers un retour à leur religion d'origine.

Le sujet qui accède à une nouvelle pratique spirituelle (étape, h) peut amorcer l'étape de la transfiguration qui produit dans le sujet un véritable « recadrage » de l'Égo. Cette nouvelle pratique rehausse la maîtrise de soi dans le sujet grâce à l'ouverture vers le haut que l'instance transcendante introduit dans l'instance essentielle en conférant une maturité au soi et en aidant le sujet à échapper au trouble qui l'assaille (étape, i). Le courage de surmonter les états d'âme qui font défaut au sujet – l'incompréhension ou la colère – peut placer celui-ci dans une posture d'autant plus inconfortable qu'il n'arrive pas à trouver en lui-même les ressources nécessaires pour dépasser les failles (la peine, la vulnérabilité ou la fatigue) et les défauts qui tendent à s'enliser dans l'inconfort.

À ce stade-ci du mouvement du Soi, les instances de l'Égo ne peuvent plus vraiment nous renseigner sur la réalité psychologique du sujet. L'analyse doit se tourner vers la métaphysique si l'on veut pouvoir comprendre d'une part la manière dont s'établissent les liens entre le Soi et la Sophia, et d'autre part l'influence de la Sophia sur la remodelage de la spiritualité dans le sujet. La refiguration du soi se réalise à travers l'expression de courage et de sagesse qui constitue une étape décisive menant vers la théosis. Le sujet qui reprend la maîtrise de son existence pénètre dans un espace « plus grand » que le soi dans lequel il peut se projeter dans la direction de l'idéal et du futur.

La « connaissance » et le « gouvernement » de soi s'entremêlent tout particulièrement au moment où le sujet s'efforce d'atteindre une forme libre et achevée de lui-même – ce qui équivaut à la conscience du Tout ou à la théosis – qui lui permet d'accéder à un nouveau regard sur le monde. Pour le sujet, la maturité de soi est porteuse d'une paix intérieure qui lui permet d'échapper aux troubles théopathologiques et aux émotions négatives qu'il a pu rencontrer durant le temps de l'errance et dont il s'est éloigné en ouvrant sa perception à plus grand que lui. La maturité acquise par le sujet transforme son identité et consolide sa responsabilité à travers son adhésion à des règles de vie. En effet, en établissant ses fondations morales à partir de l'autre, le sujet se dote d'une psychologie qui l'ouvre de plus en plus à l'écoute des autres et au service altruiste.

2.2.4 Transfiguration

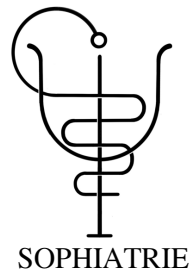
La connaissance « transfigurée » de soi réside dans le fait que le sujet devient conscient de ce qui l'anime, sans qu'il soit forcément capable d'expliquer pourquoi telle rencontre, tel écho en soi, tel ultimatum et tel dilemme viennent réveiller en lui l'action de la « Sophia ». La Sophia en tant que cheminement et que point d'arrivée travaille à produire la transfiguration du moi qui imprime un approfondissement du sujet par rapport à lui-même. Pour le philosophe Paul Ricoeur, « l'achèvement de l'ontologie du sujet exige un nouveau changement de méthode, l'accès à une sorte de poétique de la volonté accordée aux nouvelles réalités à découvrir. Au sens radical du mot, la poésie est l'art de conjurer le mode de la création. C'est en effet l'ordre de la création qui est tenu en suspens par la description. Cet ordre de la création ne peut nous apparaître concrètement que comme une

mort et une résurrection. Il signifie pour nous la mort du Soi comme l'illusion de la position de soi par soi, et le don de l'être qui répare les lésions de la liberté » (1950 : 32-33).

Ainsi, l'« achèvement ontologique du sujet » confère au Moi, en déployant la volonté libre et créatrice (le fiat), la capacité de devenir le créateur de sa pleine existence par l'exercice de cette force mystérieuse qui lui fait traverser les trois premières étapes – errance, réajustement et maturité – de manière à faire le passage de la destruction à la résurrection. La véritable psychologie spirituelle advient au terme d'un cheminement qui ne peut s'ouvrir à la vérité que si le rapport à soi est pensé dans ses liens avec un projet situé dans l'ordre de l'expression d'une Volonté libérée du contrôle et dans l'acceptation de la causalité qui détermine la direction du sujet.

En découvrant la marque de la sagesse dans le fait qu'elle pousse le sujet à présenter une bonne conduite et à s'engager dans le service des autres, le sujet s'accomplit dans une version cohérente de lui-même, dans un être en accord avec ses valeurs et dans sa capacité à se saisir de l'instant (étape, j). Il est capable de se rendre présent au « kairós » qui l'appelle à se construire et à vivre conformément aux valeurs de son éthique personnelle. L'étude a montré que les sujets se construisent en suivant quatre étapes qui s'échelonnent tout au long d'un processus qui s'achève dans la création poétique de Soi. En s'ouvrant à la poétique de Soi, le sujet se laisse traverser par une forme intuitive de Sophia qui rend possible l'expression d'un dire-vrai sur soi-même (étape, k), rejoignant en cela la *parrêsia* dont parle Foucault (1984). L'autocritique du sujet et son ouverture à la différence de l'Autre se combinent pour permettre au sujet d'accéder à la « transfiguration » qui lui fait lire et reconnaître chez autrui la dynamique de leur propre cheminement vers la pleine réalisation de leur moi jusqu'au Fiat (étape, l) qui ouvre la personne à une poétique de l'existence et à l'achèvement ontologique du Moi.

III) La Sophiatrie : une clinique de l'herméneutique du sujet



Nous voulions comprendre ce qui bloque et désoriente les individus dans leur marche vers une vérité qui fasse sens pour eux en prenant en compte la problématique tenant à distance les soins spirituels des approches de soins de santé. Pour ce faire, nous nous sommes attachés à démontrer que l'herméneutique du Soi permet d'établir des liens entre l'univers des soins et le monde de la spiritualité. Notre démarche nous a conduit à élaborer une nouvelle approche du Soi à travers ce que nous nommons la « Sophiatrie » considérée comme une sorte de « Psychiatrie de Soi » destinée à l'étude du Soi et à l'offre de soins.

La sophiatrie se fonde sur deux théorisations émanant de notre pratique clinique, celles de la théopathologie et de la théorie de l'Égo ; elle s'appuie aussi sur les résultats de la présente recherche qui a permis de décrire le mouvement du Soi des ISS. Grâce à la recherche phénoménologique menée auprès des ISS, nous avons pu situer le mouvement du Soi entre deux modalités extrêmes du mouvement de construction du Soi, celle de la théopathologie qui est négative et celle de la théosis qui est positive. Les résultats de cette recherche ont servi d'amorce à la conceptualisation d'une clinique de l'herméneutique du sujet qui pourrait être mise en place, entre autres, auprès des jeunes patients engagés dans une quête spirituelle qui vivent souvent d'importantes dissonances cognitives. La sophiatrie permet d'intervenir auprès de personnes connaissant une dérive psychologique en en faisant des acteurs chargés d'infuser du sens dans leur propre existence.

La sophiatrie se fonde sur un type d'interprétation qui s'inspire de ce que les exégètes appellent l'herméneutique du quatrième degré qui vise à découvrir comment une

lecture centrée sur l'analogie permet de découvrir le sens profond d'un texte. Cette lecture repose sur la conjonction du *principe inductif* et du *principe déductif* qui sont mis au travail non seulement dans le mouvement de l'être qu'on trouve chez les sujets en quête de spiritualité mais aussi dans la production des discours de souffrance des patients souffrant de théopathologie. Ce double mouvement de ce que Foucault (1982) énonce selon deux procédures :

- 1) Dans la pensée déductive de type théo, le sujet part du Tout pour atteindre le Soi. Foucault écrit à ce sujet : « *Avoir accès à la vérité (la conscience du Tout), c'est avoir accès à l'être lui-même (le syllogisme de Dieu), accès qui est tel que l'être auquel on a accès sera en même temps, et par contre-coup [la contradiction], l'agent de transformation [la récursivité] de celui qui a accès à lui* » (1982 : 180).
- 2) Dans la pensée inductive de type sophia, on part de Soi pour atteindre le Tout. Foucault y fait écho de la manière suivante : « *En me connaissant moi-même [syllogisme de Sophia], j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme [la récursivité] l'être que je suis et m'assimile à Dieu [la conscience du Tout]* » (1982 : 180).

Pour Foucault, la parrêsia permet au sujet de raconter son expérience de Soi à travers le recours à une sagesse capable d'assumer la contradiction qui existe dans le sujet, contradiction tendue entre la nécessité d'une authenticité dans le rapport qu'il entretient avec lui-même et le « dépassement de Soi » qui propulse le sujet en dehors de soi, vers l'autre. À la « culture de Soi » mise de l'avant par Foucault, Hadot (1993) propose la « culture du dépassement de Soi » qui rejoint la perspective adoptée dans le cadre théorique de cette thèse. Cette culture du dépassement rejoint en effet le principe de la pensée rétro-causale qui est mis en pratique par les ISS. Cette pensée rétro-causale s'apparente quelque peu à la « critique de Soi » qui a été pensée brièvement par Foucault (1982) sous la notion de l'Âgon et qui met en jeu la récursivité. En 2007, Frédéric Gros a publié des extraits des brouillons de Foucault sur « l'herméneutique du Sujet » qui confirme l'idée du combat agoniste contre soi.

3.1 L'approche sophiatrice

Le mouvement du Soi s'exprime, au niveau terminal, dans la transfiguration. L'extrait suivant qui raconte le parcours suivi par un ISS illustre bien ce qui se passe chez un bon nombre des ISS rencontrés durant la recherche.

« Il y avait [passé] des jeunes générations, qui avaient une manière différente de voir la spiritualité [sa vérité] ou la tradition dans laquelle on était. Ils avaient une façon de voir qui était plus ferme, limitée et qui divisait [vérité illogique], il y avait cette façon-là qui était nous [conscience du tout] et contre les autres, les non-croyants. Et ça entraînait en conflit avec ce que moi je portais, [la contradiction révèle sa vérité] qui était justement de faire des ponts, de créer [vérité abstraite] un dialogue, de savoir que la foi et la spiritualité n'étaient pas des concepts ou un domaine fermé, ça allait au-delà de la raison, qui était capable de s'expliquer. Alors avec la venue de cette jeune génération, ça m'a permis de me remettre en question [critique de soi], de prendre le temps d'arriver et puis de réfléchir sur ma place dans la communauté [récursivité sa place entre soi et les autres]. Et mon avenir [futur]. Et j'en ai conclu que c'était le moment de trouver un autre chemin pour continuer de vivre, ma passion ma vocation tout ça. Tout ça. [présent être l'ISS d'aujourd'hui] » Sujet 06

La spiritualité peut se présenter sous une forme laïque – en dehors de tout cadre de pensée religieux – tout en étant porteuse de sens pour le sujet. Nous sommes tous condamnés, du moins en Occident, à nous soumettre à une organisation spécifique de l'univers du sens qui s'affirme sans arrêt tout en s'abolissant sans répit. Cette oscillation de la pensée favorise les points de rencontre entre le soi et l'autre, entre l'intérieur et l'extérieur, et entre le dedans et le dehors. C'est précisément cet « entre » ouvrant sur la dualité qui intéresse la Sophiatrie. Celle-ci travaille sur la récursivité alors que les autres disciplines travaillent sur la subjectivation, l'individuation, la déification ou la conversion. L'activité récursive de la pensée spirituelle se fait à travers la psychopédagogie du bien penser, ce que cette thèse nous a permis de démontrer à travers l'étude des étapes du cheminement du spirituel et les deux mouvements du Soi. Les résultats de la recherche servent à équiper conceptuellement les thérapeutes pour mieux les amener à soutenir les patients spirituels dans leur quête d'un **ancrage au cœur du double sens**.

Dans les cas de théopathologie, il s'agit d'amener les sujets à entreprendre une critique du soi par une méthode historico-philosophique. Il s'agit de les aider à démêler les structures de leur pensée à partir d'une fidélité au dire-Vrai et de la prise en compte de la

théorie de l'Égo. Concrètement, le Sophiatre accompagne le mouvement de cette pensée en vue d'en éprouver sa validité, Dans l'extrait qui suit, la contradiction se révèle être au cœur de la problématique du Sujet.04.

Ça a été une quête de me trouver moi [Culture de Soi] avec tout ce que j'ai reçu, je pense que je suis [présent] de nature... depuis que je pense ça c'est que je crois, je suis de nature, j'ai la vocation religieuse au sacré ...[il n'y a pas d'inscription au dire-Vrai ni de positionnement noétique]. Enfant [passé] j'étais très croyante, ma mère s'est convertie, j'ai cheminé chez les protestants, les évangéliques... Puis moi comme un enfant, j'ai complètement changé là-dedans, [Culture de Soi sortie de la figuration] je ne sais pas [non reconnaissance de Soi/contradiction contre soi]. Des fois, je me dis que j'avais [retour au passé] ; la personnalité. Mais j'aimais vraiment ça. Je lisais la Bible puis enfant ça a été un parcours maladroit. [Sujet non-advenu]» Sujet.04

Le défi principal qui se pose à la Sophiatrie consiste à savoir conjuguer le Soi et la Sophia au sein de la théorie triadique de l'Égo de manière à pouvoir saisir l'itinéraire qui relie théopathologie et théosis. En examinant le mouvement du Soi à travers les quatre moments que sont la figuration, la **configuration**, la **refiguration** et la **transfiguration**, nous nous sommes donné un cadre susceptible d'aider à comprendre quelque chose de la dynamique qui se déploie dans les cas où le Soi rencontre la Sophia. Pour saisir ce mouvement, nous avons veillé à appréhender les rouages de l'Égo qui se transforment et se réajustent de manière à ce que le Soi corresponde au Moi. Nous l'avons fait à travers la mise en évidence de la liaison entre la compétence de l'intervenant et la profondeur de son expérience de vie. Le cadre a pu être conceptualisé en détaillant les passages intermédiaires entre les différents degrés de figuration jusqu'à la construction du sujet authentique réalisé dans la « poétique de Soi ».

La finalité d'une intervention axée sur la subjectivation des sujets spirituels consiste à favoriser l'harmonisation entre la réalité extérieure et le monde subjectif du patient, et à dynamiser le projet de construction identitaire du patient qui a choisi d'insérer une dimension spirituelle dans son être le plus profond. L'intervention sophiatrique vise à permettre à la personne de prendre conscience des sources potentielles de conflit qui peuvent bloquer ses avancées dans sa quête de sens et l'entraîner dans des dérives pathologiques qui l'empêchent d'atteindre la maîtrise de soi. Elle aide le sujet à s'unifier

dans le contrôle de ses pensées, en reconnaissant les étapes de sa re/con/ et trans/figuration, et à renforcer son Soi dans une attention particulière aux aléas de l'existence. Le sophiatre doit, concrètement, soutenir le sujet dans la lecture qu'il/elle fait de son expérience subjective en tant que sujet cherchant du sens. C'est à ces conditions que le sujet arrivera éventuellement à l'expression du Fiat, c'est-à-dire à la mise en œuvre d'une volonté libérée et créatrice au sein d'une histoire qui l'engage avec les autres.

Cette dynamique peut être favorisée, chez le sujet, par la mise en lumière de ses acquis et de ses souvenirs *via* des éléments convergents de sa personnalité, de ses choix éthiques et de sa vie affective, toutes ces dimensions intervenant dans le conditionnement des perceptions. Il s'agit de reconnaître avec le patient les éléments déclencheurs du mouvement du soi qui peuvent être en rapport avec la souffrance ou avec la rencontre d'une personne importante – un patient, un mentor, un amoureux – qui peut favoriser ou empêcher l'émergence de la Sophia dans la personne. La Sophia intervient dans la capacité du sujet à faire des compromis entre son éthique personnelle et les demandes spécifiques des institutions – c'est la poétique du compromis.

3.2 L'objet du soin

La pathologie principale à soigner ou à guérir dans le cadre de la Sophiatrie est celle des préjugés et des opinions fausses qui enferment le sujet dans une forme de non-gouvernement de soi, d'aliénation ou de dérive psychologique. La tâche que s'est imposée Foucault a consisté à vouloir se saisir, par le soin philosophique, des maux et des troubles de la pensée qu'il considérait être reliés principalement aux fausses idées des discours et des évidences trompeuses. Ses derniers cours sur « l'herméneutique du sujet », « le gouvernement de soi et des autres » et « le courage de la vérité » visaient à soigner l'épidémie des fausses représentations de la réalité produites par certaines opinions communément adoptées par les gens dans le monde d'aujourd'hui. Il l'a fait en s'attachant à décrire la critique que chaque personne devrait faire sur soi si elle veut pouvoir atteindre une forme ontologique de son soi.

Une telle clinique vise en effet à faire en sorte que le sujet puisse renouer, à travers son ancrage dans une ontologie du soi, avec son origine perdue de manière à ce qu'il se détache du moi qui « *s'impose sur fond d'erreurs, de déformation, de mauvaises habitudes,*

de dépendances qui sont chosifiées depuis le commencement de la vie. De sorte qu'il ne s'agit même pas de revenir à un état de jeunesse ou à un stade d'enfance, où l'être humain aurait été encore ; mais de se référer plutôt à une « nature » [...] qui n'a jamais eu l'occasion de se manifester dans une vie aussitôt prise par un système d'éducation et de croyances défectueuses. La pratique de soi a pour objectif de libérer le soi, en le faisant coïncider avec une nature qui n'a jamais eu l'occasion de se manifester en lui » (Foucault, 1982 : 517). Il s'agit donc de repérer la dissonance cognitive et d'aider au réajustement psychologique *via* la Sophia ou le Théo afin d'amener le sujet à devenir conscient de lui-même et à dépasser par la critique de soi les préjugés qui habitent sa pensée.

L'approche sophiatrice peut être utilisée à des fins d'accompagnement psychothérapeutique dans la mesure où elle vise à remodeler l'expression de la manière d'être du sujet en le reconnectant avec une éthique de l'altérité conçue comme une *philosophie* de vie. Cependant cette approche doit se concentrer sur le principe de récursivité. Cette transformation du sujet s'opère lorsqu'il fait sien l'art de ne pas se laisser gouverner par autre que soi, pas même par ses propres préjugés, stéréotypes ou autres jugements de valeurs, injonctions formelles – religieuses ou professionnelles. L'objet précis de cette clinique n'est pas la recherche de la « connaissance de soi » mais plutôt celle de sa Reconnaissance à travers sa diffraction (HN ; HF ; HL) en vue de soigner les théopathologies qui sont aujourd'hui des maladies émergentes.

En effet, les sujets font face à de plus en plus de facteurs de risque connus comme le sont l'islamophobie, la christianophobie, la xénophobie et l'antisémitisme qui les précipitent dans divers troubles et dans une sorte d'exil de la pensée les entraînant dans un ailleurs (Mecheri, 2016 ; 2017). La sophiatrie trace une voie qui peut aider les sujets à échapper à ces fléaux. En ce sens, Capernito-Moyet (2009) définit la détresse spirituelle comme « l'état d'une personne ou d'un groupe dont le système de croyance ou de valeur qui procure la force, l'espoir et un sens à la vie est perturbée » (2009 : 74). Cette perte de sens qui surgit d'une certaine inconsistance psychologique engendre des psychalgies associées à des facteurs de risques psychosociaux tels que l'anxiété, le stress, le faible soutien social. La détresse spirituelle vécue par le sujet empêche celui-ci d'atteindre la forme complète d'un moi achevé par l'incarnation du Soi en lui-même.

3.3 Les prescriptions

La clinique sophiatrique vise à permettre aux praticiens psychologues ou aux intervenants en soins spirituels d'aider le patient spirituel à atteindre la maîtrise de sa propre existence. Cela se fait en l'accompagnant dans sa lecture critique des circonstances qui ont paralysé sa capacité à prendre des décisions adéquates, dans l'explication causale de ses choix et dans l'interprétation phénoménologique de son histoire. Au terme du retour conscient sur lui-même, le sujet se voit renforcé dans sa capacité à réagir à ce qui s'impose à lui comme une prédestination grâce au fait que la thérapie opère en lui une ouverture à l'ensemble des champs des possibles. Cela se fait dans la fidélité aux affinités biographiques et neuropsychologiques qui sont celles du sujet.

Le neuropsychologue Rick Hanson et le neurologue Richard Mendius, créateurs de l'Institut Wellspring des neurosciences et des sagesse contemplatives, ont fondé leur méthode d'ajustement de la plasticité cérébrale sur la méditation de pleine conscience. Pour ces thérapeutes, les activités de connaissance de Soi (ex : connaître ses peurs) peuvent en effet modifier l'activité neuronale suite à l'importante plasticité cérébrale. Dans leurs interventions, ils s'appuient sur les connaissances des exercices spirituels appartenant au bouddhisme. Ainsi, dans leur ouvrage intitulé « Cerveau de Bouddha. Bonheur, amour et sagesse au temps des neurosciences » (2009), ils notent que les techniques et les exercices spirituels mis de l'avant concernent principalement l'effort que le sujet engage dans sa concentration en vue de modifier les circuits neuronaux qui enferment sa pensée dans des processus négatifs porteurs de souffrance. Tous deux préconisent un type d'intervention qui permet d'agir sur le cerveau comme voie pour aider le sujet à atteindre la pleine conscience et la sagesse. La question qui reste posée consiste à se demander s'il existe un moment précis où il convient de prescrire des exercices spirituels et de quelles manières ceux-ci peuvent modifier les circuits neuronaux.

La Sophiatrie retient de l'approche de Hanson et Mendius l'idée suivante : il faut faire travailler le Moi par des exercices spirituels en vue d'une conjonction du Soi et de la Sophia. C'est par ce travail que l'approche Sophiatrice peut reconnaître un sujet spirituel dispersé dans ses pensées – entre un futur hypothétique et des souvenirs douloureux – qui n'arriverait pas à la maîtrise de soi. Il faudra alors l'amener à créer en lui les conditions qui

puissent lui permettre de travailler les moments où *Kairos* – étape k – sont intervenus dans sa vie. Pour ce faire, il s’agira de l’accompagner à la découverte de la sagesse (étape i) qu’il a pu accumuler au cours de son existence et identifier avec lui les moments où il a su faire appel à sa sagesse. Ainsi, en cherchant à aider le patient à accéder à l’étape k et à la dépasser, le Sophiatre doit veiller à le faire retravailler ce qui se passe aux étapes périphériques que sont l’étape d’avant l’impasse et celle qui la suit de manière à ce qu’il arrive à une compréhension ontologique de son Soi.

Le thérapeute devra faire travailler le sujet sur les impasses qu’il ressent en lui tout en lui faisant prendre conscience du fait que sa volonté est soumise aux aléas, qu’il lui faut apprendre à lire et reconnaître la distance qui sépare ce qu’il sait de ce qu’il ne sait pas relativement au futur. Des techniques de méditation focalisant l’attention dans l’instant présent étaient déjà préconisées à l’époque de la Grèce et de la Rome antiques – pensons à Épicure, Marc-Aurèle, etc. Or, ces techniques qui sont davantage connues de nos jours peuvent être utilisées à la manière d’exercices favorisant l’atteinte de la pleine conscience par le sujet. Certains penseurs contemporains – entre autres le médecin indien Deepak Chopra (1994) et l’écrivain allemand Ulrich Léonard Eckhart Tolle (2010) – ont développé et vulgarisé de nouvelles versions des exercices spirituels anciens que le Sophiatre peut utiliser dans ses ordonnances en vue de favoriser la restructuration des circuits neuronaux du sujet.

En favorisant chez la personne consultante une perception large de sa propre condition, des facteurs environnementaux et de son histoire personnelle, le Sophiatre peut l’aider à se révéler progressivement à elle-même et l’amener éventuellement à se détacher de tout pathos et à se libérer de toute passion pouvant être reliée à sa relation au culturel (Rousseau & Corin, 1997) ou au religieux freinant son ascension. Cela ne pourra advenir que si le Sophiatre est en mesure d’amener le sujet à se situer face à ses propres limites en donnant accès à la Sophia dont l’action est empêchée par les opinions fausses du sujet et les dissonances cognitives que celles-ci entraînent. En prescrivant des exercices à contenu spirituel au sujet, le sophiatre vise à le remettre en mouvement et à le conduire à se dépasser – par le comportement agonal – pour qu’il puisse continuer son cheminement.

Dans les mondes grec et latin de l’Antiquité, il était fréquent que les personnes s’entraînent à bien vieillir ou à mourir par la pratique d’exercices spirituels qui leur

apprenaient la sagesse leur permettant de concevoir leur existence à partir de leurs expériences passées. Ce travail fait par la personne pour faire de son vieillissement une expérience qui soit en continuité avec son histoire passée n'était possible que si la personne avait commencé à travailler plus tôt dans sa vie son rapport à la transcendance. « *La transcendance authentique réside dans l'accomplissement immanent et tendu de soi. Cette immanence se marque par la notion de conversion à soi prônée par la philosophie helléniste et opposée aussi bien à l'epistrophê platonicienne qui propose le passage à une réalité supérieure par la réminiscence à la métanoïa chrétienne, qui instaure une rupture dans le soi de style sacrificiel. La conversion à soi, dans un mouvement de rétroversion, se propose une autre finalité à laquelle la vieillesse permet d'accéder : la plénitude d'un rapport achevé à soi* » (Gros dans Foucault 1982 : 514). La vieillesse en tant que connaissance de l'expérience de Soi est ce qui permet de tendre vers la maturité du Soi qui s'obtient normalement au cours de l'expérience de vie.

En faisant le choix d'écouter leur soi, les sujets spirituels de cette étude se sont inscrits dans des décisions les ayant libérés de leur passé difficile et douloureux. Ce n'est cependant que dans l'après-coup – la boucle rétroactive qui resitue le soi au présent – qu'ils se sont rendus compte que leur passé de souffrance était en fait la conséquence de ce qui les avait amenés à la décision de vouloir se libérer du passé douloureux afin de mieux accueillir leur futur avec les inconnus qu'il apportait. Ce mouvement qui les avait fait parvenir à ce qu'ils étaient devenus manifestait la sagesse du regard qu'ils jetaient sur leur passé et qui leur permettait d'envisager l'avenir en continuité avec ce qu'ils avaient été dans le passé. Leur itinéraire de vie démontre comment ils ont été capables d'opérer du discernement entre tempérance, sincérité, justice et authenticité et de reconnaître le travail de la Sophia dans la conduite de leur Moi et dans la progressive régulation de leur pensée.

Dans la démarche sophiatrice le mouvement de dépassement de soi caractérisée par la pratique d'une sagesse implique que toute ouverture à la pensée métaphysique introduit l'éveil du souci de soi à l'intérieur même du sujet. Partant du principe que la philosophie est un art de vivre (Hadot, 1993) qui engage l'existence, la réflexion menée dans cette recherche s'appuie principalement sur l'idée que le rapport entre l'être du sujet et la vérité de cet être ne peut être saisi qu'au sein d'une quête de sagesse jumelée au cheminement psychologique souvent complexe du sujet sur la voie de la connaissance de

Soi. Le soin spirituel est envisagé par le sophiatre du point de vue de la guérison et se présente comme une expérience subjective qui met l'accent sur le rétablissement au sein d'une vie sociale détachée des stigmas et des étiquettes négatives projetées sur le monde. On peut penser que le sophiatrie est en mesure d'aiguiller ceux et celles qui ne se verraient pas aller consulter un guru, un psychologue, un rabbin, un imam ou un prêtre mais qui irait peut-être voir un sophiatre pour se faire guider, par le moyen d'exercices spirituels appropriés, dans le travail que ces personnes font sur elles-mêmes.

CONCLUSION

Cette recherche avait pour objectif de faire correspondre les savoirs interdisciplinaires disponibles sur l'herméneutique du soi à une compréhension empirique du phénomène. Nous avons été guidée par l'objectif de saisir la référence à une pensée métaphysique commune qui oriente les ISS à la structuration de leur Égo. Cette analyse s'est faite à travers une compréhension de leur conscience « d'être » (l'essentiel) et de « faire partie » du monde (le protocolaire) conduisant, dans notre ère, à l'intériorisation subjective d'un appel au dépassement de Soi (transcendant) qui ouvre en direction d'une réflexion sur le développement de la psychologie spirituelle.

En phénoménologie interprétative, le chercheur est en mesure d'interroger le processus des sujets de sa recherche et de se poser des questions pour recadrer son interprétation par-delà les simples discours descriptifs. Il le fait de manière à prendre en compte les processus conscients et inconscients du contenu manifeste et explicatif de la progression scientifique. Cette recherche visait à proposer un paradigme de référence prenant en compte les difficultés d'intégration des soins spirituels dans les institutions de santé, du point de vue du malaise éthique et de la pertinence clinique. À l'aide d'une perspective interdisciplinaire, nous avons fait émerger les points communs entre le concept de Sophia et celui de Soi, révélateur d'un processus de transformation idéologique (de l'Antiquité à aujourd'hui) qui restitue la spiritualité dans l'herméneutique de Soi, et la met au service de la construction psychologique d'un sujet citoyen. Ainsi, l'herméneutique du sujet acquiert une approche à visée clinique et sociale.

La démarche théorique et méthodologique mise en œuvre dans la construction de cette clinique a permis d'interpréter le mouvement du soi des sujets engagés dans une pratique de la spiritualité pour autrui qui peut nous renseigner sur la spiritualité pour eux-mêmes. Cette recherche a permis de comprendre les étapes du mouvement du soi des ISS passant à travers errance, configuration et maturité jusqu'à l'achèvement ontologique du Soi. Nous avons élucidé le mouvement facilitant la correspondance entre leur Soi et leur Sophia dans la compréhension du sens de leur vie qui s'exprime comme une vérité qui se conçoit à la construction de valeurs authentiques à soi. En ayant compris comment sont mis en œuvre les savoirs scientifiques des intervenants en soins spirituels face à une

pédagogie qu'ils ont d'abord conçu pour eux-mêmes, nous avons pu saisir quelque chose du transfert de la construction d'une éthique individuelle projetée sur l'horizon du bien social, dans une attention particulière à la mise en place d'un soin réciproque. La compréhension théorique associée à une vision complète de la guérison et du soi spirituel a permis la modélisation des connaissances empiriques découvertes dans ce projet et leur application à des fins thérapeutiques.

Nous avons intégré cette compréhension d'ordre psychologique à une lecture clinique des réalités métaphysiques et religieuses. Dans un souci d'accéder à une meilleure compréhension du phénomène, nous avons opté pour une analyse de la spiritualité comme étant un phénomène temporel – une dynamique existentielle – exprimant le mouvement du Soi s'échelonnant de sa découverte, sa connaissance et sa maîtrise. Cette analyse nous a permis d'accéder à une compréhension métaphysique de la réalité du sujet sans qu'il soit nécessaire d'avoir des symboles religieux ou spirituels spécifiques. En effet, nous nous sommes concentrée sur la dimension ontologique du sujet et sur son insertion dans la compréhension de la causalité. Compréhension qui permet au sujet de l'inscrire au centre de lui-même en vue de remplacer cette idée du divin en Soi par la reconnaissance de Soi au sein d'un mouvement de cause et d'effet. Ceci nous permet de comprendre ce qui transfigure le Moi et l'achève dans une parfaite maîtrise de Soi incluant la distance qui le sépare du Moi et du Soi.

Pour saisir le caractère pluriel de la spiritualité, il nous a paru nécessaire de recourir à de nombreuses disciplines – théologie, philosophie, anthropologie, psychologie – qui dégagent, dans des langages à la fois différents et complémentaires, des voies en direction de la compréhension de l'herméneutique du Soi. Le concept de Sophia mis ici en avant contribue à dessiner un chemin sur lequel des sujets peuvent s'engager jusqu'à atteindre, éventuellement, une authentique connaissance de leur être profond, dans une autoréalisation du Moi à travers l'atteinte de la paix, de la liberté intérieure et de la connaissance du Tout. Cette avancée qui permet l'accès à un regard authentique sur le souci de l'autre, ne peut s'obtenir qu'à travers un mouvement de Soi qui s'achève dans une réalisation de l'Homo sapiens soucieux de son rapport à sa Sophia qui l'engage pour le monde. En effet, notre thèse a mis en évidence le fait que le mouvement du soi de l'Homo-sapiens incarné par l'ISS spirituel se déploie au sein d'une tradition religieuse ou en dehors.

L'expression de la Sophia se présente dans leur cas comme un travail critique venant du soi et agissant sur la structuration de l'Égo, comme une forme de pratique artistique de création de soi. Cette arrivée témoigne de la capacité du sujet à se vivre dans sa vérité. En effet, que la subjectivation de l'homo-sapiens se construit en dehors de toute institution ou en référence à une religion ; la finalité poursuivie par le sujet est dans ces deux cas la même, à savoir l'atteinte de la Sophia qui donne accès à la maturité du soi.

La Sophia s'est présentée dans notre étude comme un mouvement de dépassement qui revient sur lui-même, une vérité qui se devance d'elle-même. Cette vérité permet au sujet d'appliquer un retour à la configuration de Soi sur l'horizon de sa destinée. Ainsi, la « découverte » de sa Sophia, disons plutôt sa reconnaissance, vise une prise de conscience des dispositions acquises par le sujet (celles du passé et celles postérieures à la révélation d'une éthique du soi – construction des valeurs). Le mouvement du soi dynamise par ce processus la construction de l'être pour les autres afin qu'il sache saisir ses dispositions présentes – des opportunités – relatives à ce qu'il est dans la perspective de prendre part à l'avenir inconnu à travers ses prédispositions.

Ce mouvement de transfiguration peut être compris sous la forme de la conversion telle qu'elle s'emploie dans le monde chrétien, laquelle intègre le principe de métanoïa – penser au-delà de la pensée rationnelle caractéristique de l'instance « transcendantale ». En fait, ce mouvement se présente dans les deux cas – accès à la Sophia et conversion – comme un retour *par* soi qui fait du mouvement du soi une sorte de processus d'individuation. L'un et l'autre empruntent un même itinéraire, simple, qui déploie la sagesse sur l'horizon de la guérison et/ou de l'éducation de soi, qui situe la reconnaissance de Soi comme la forme originelle de la quête du sujet.

En somme, regroupant la question de la pertinence clinique des modèles biomédicaux et du malaise éthique liée au fondement laïc, la construction de cette recherche relative à l'investigation du mouvement du soi visait à accéder en filigrane au sens éthique que les ISS donnent de la création à leur identité professionnelle engageant la spiritualité au sein d'un contexte biomédical et séculier. Nous l'avons fait en élucidant du point de vue de la philosophie antique l'intérêt clinique d'approcher la spiritualité par le Soi en vue de rendre compte de l'itinéraire de la psychologie spirituelle du sujet qui chemine de sa propre compréhension de son rapport aux autres et de sa réalisation

personnelle intégré au contexte des institutions de soins hautement sécularisées et en dehors des cadres des religions institutionnalisées.

Limites de la recherche

Au terme de cette recherche, nous avons proposée un modèle de compréhension du sujet ouvert à la dimension spirituelle en cherchant à éviter au mieux les excès ou les réductions de langage par la mobilisation interdisciplinaire de nombreuses disciplines. La création scientifique a permis de dresser les limites de la recherche dans le fait d'engager une thèse au sein d'une double disciplines impliquant de rendre compte de plusieurs aspects. La première limite qui s'est imposée à notre recherche réside dans la confidentialité des données qui s'est transformée en une demande totale d'anonymat de la part des ISS eux-mêmes. Nous n'avons pu exploiter les données à notre guise et avons dû les détacher des particularités qui aurait pu davantage éclairer notre élaboration clinique.

Une autre limite concerne le rapprochement des deux disciplines ; même si clinique et spiritualité se sont historiquement éloignées l'une de l'autre pour des raisons d'ordre scientifique, nous avons pris au sérieux que le langage et la mise en symbole sont tributaires de l'ancrage culturel dans laquelle se construit la science. Comme le rappelle Kuhn (1957) la vérité d'une théorie scientifique ne se limite pas à son adéquation avec la réalité mais dépend plutôt de la langue dans laquelle elle est formulée. Nous devons être conscients du fait que la pensée complexe qui envisage l'individu dans sa globalité est difficile à appréhender et que la grande majorité des penseurs tendent souvent à adhérer à un concept simplificateur, voire à une quête de pseudo-unité, pour des raisons de simplicité ou de facilité (Claverie, 2010).

Une autre limite réside au niveau de la mise en symbole et de la traduction des concepts utilisés qui sont tributaires, d'un côté, de l'ancrage culturel de la philosophie qui conditionne notre géométrie mentale et de l'autre, de ce qu'il y a d'universel (dans le sens piagétien du terme) dans l'humain. La faculté de percevoir ou de raisonner se développe de la même manière pour tous les êtres humains au cours du développement. Cependant, il y a une différence vis à vis des modes de raisonnement et des manières d'interpréter. L'appréhension du monde en Occident est de type analytique alors que la pensée orientale est de type holistique (Doigne, 2008). Doigne écrit, « beaucoup d'autres expériences

analogues ont été menées, et toutes confirment que les orientaux ont un mode de perception holistique ; ils envisagent les objets en tant qu'ils sont liés les uns aux autres ou bien dans leur contexte, tandis que les occidentaux perçoivent isolément. Les orientaux voient les choses à travers une lentille grand angle ; celle des occidentaux est plus étroite avec un foyer moins flou. Tout ce que nous savons de la plasticité indique que ces différents modes de perception, massivement mis en œuvre des centaines de fois par jour, conduisent à des changements dans des circuits neuronaux perceptuels et sensoriels. » (2008 : 334).

Le verbe « analyser » appartenant au monde helléniste signifie « décomposer un tout en ses éléments », cela revient à décomposer, voire à fragmenter, les choses mentalement. Par exemple il appartient au monde helléniste d'avoir décomposé la matière jusqu'à l'atome (la pensée des atomistes de l'Antiquité). Résoudre ou penser un problème consiste à l'isoler de son contexte en vue de l'étudier. Le monde oriental quant à lui a davantage l'idée d'analyser le contexte de l'objet plutôt que l'objet seul et isolé. Les savants chinois ont davantage aiguisé leur intuition relativement au magnétisme ou la résonance acoustique et on davantage creusé des thérapies de type holistique du corps humain. De ce fait, on comprend qu'il soit difficile de trouver une vision objective et adéquate sans tomber dans l'incompréhension des symboles qui se situerait au niveau même de l'appréhension des savoirs.

Concrètement, nous pouvons prendre à titre d'exemple, la distance qui sépare les langues sémitiques – araméen, hébreu, arabe – des langues latines – espagnol, italien, français – dans la description du concept exprimant le fait de « porter la vie » pour une femme. En arabe, le terme « *hamla* » indique le mouvement de l'être qui est « pleine ou fourré » alors qu'en français l'expression « être enceinte » évoque plutôt le mouvement de « l'être entourée ». Nous sommes tous d'accord pour affirmer que les logiques sous-jacentes de « l'être rempli et fourré » et de « l'être entouré » ne correspondent pas totalement l'une à l'autre. Pourtant, nous devons admettre que le concept traduisant le fait de « porter la vie » est universellement issu d'une même réalité humaine. La linguistique comparée montre que la « grossesse » peut se traduire différemment selon les langues et que la logique sémantique qui s'impose aux locuteurs des langues orientales d'une manière spécifique les représentations cognitives et les connotations émotives dans chacun de ces univers linguistiques.

Ces connotations conceptuelles reprennent, dans un autre registre, les représentations philosophiques de l'humain qui se réalise en théosis ou en félicité intellectuelle, dans un mouvement d'individuation ou de subjectivation. Ces différences traduisent les difficultés rencontrées par l'esprit humain lorsqu'il veut traduire les mouvements et les formes de la pensée, et si nous nous arrêtons au seul univers des mots et des concepts sans aller puiser aux sources géométriques de la pensée (la rationalité dans la capacité à faire des liens), nous nous heurtons au risque de demeurer superficiel dans des traductions littérales qui risquent de trahir le sens profond que les sujets cherchent à exprimer.

Dans ce contexte, nous avons cherché à traduire par le concept de théopathologie les difficultés inhérentes au principe de subjectivation spirituel en faisant le parallèle avec le christianisme orthodoxe oriental russe qui se situe d'après nous entre raisonnement sémitique et expression latine. Cette entité diagnostique a fait l'objet d'un classement thématique par plusieurs réseaux de coopération documentaire dont « Ascodocpsy » spécialisé en psychiatrie. Mais ce premier a été classé dans la rubrique « Fanatisme », ce qui est loin de ce que nous souhaitons traduire des problématiques de nos patients. De même, dans leur ouvrage « *Mon enfant se radicalise ; des familles de djihadistes et des jeunes témoignent* » (2018) les sociologues cliniques Vincent de Gaulejac et Isabelle Seret illustrent leur propos avec le concept de théopathologie pour justifier une « maladie de l'idéalité » caractéristique du processus adolescent consolidant le lien que le sujet entretient avec l'objet idéalisé. En fait, la théopathologie a vocation à être étudiée du point de vue de la Sophiatrie et non de la psychiatrie puisqu'elle n'est pas une maladie, mais elle est plutôt un état d'être préliminaire à la découverte de Soi qui décrit davantage les facteurs exogènes au mal-être du sujet que sa réelle défaillance psychopathologique.

Il est évident que, si la subjectivation est étudiée du point de vue du paradigme de la psychiatrie, que les termes employés prêtent à confusion dans l'esprit des praticiens. Le pathos des sciences des religions n'est pas le même pathos que celui appartenant à la psychiatrie. Nous souhaitons plutôt que la Sophiatrie puisse situer autrement des formes fluides de compréhension de la dynamique formative des subjectivités engageant les dérives du Soi ainsi que la thérapeutique qui lui revient de droit. Nous avons pensé la

Sophiatrie (une « médecine » de la sagesse) pour qu'elle soit à la sophiologie (science de la sagesse) ce que la Psychiatrie (médecine de l'âme) est la psychologie (science de l'âme).

Son objet d'étude se présente être la récursivité quand d'autres disciplines travaillent l'individuation ou la subjectivation. Ouverte aux soins spirituels, cette jeune clinique engage nos réflexions au niveau thérapeutique en nous invitant à définir la santé spirituelle en dehors du seul cadre des soins palliatifs comme stipulé par l'OMS. En effet, l'OMS n'offre qu'une place à la dimension spirituelle lorsqu'elle définit les soins palliatifs, alors que les demandes spirituelles des populations ne concernent pas la seule étape de la proximité de la mort ou celle accompagnant une maladie grave mais qu'elles concernent également, et davantage peut-être, toutes les étapes de la vie, chacune pouvant interpeler les personnes quant au sens à donner à leur existence (Cherblanc, 2013 Foley, 2016 ; Gagnon et col, 2013). La production scientifique sur la religion et/ou la spiritualité reste prédéterminée par les contingences historiques et par les représentations de la culture singulière qui l'encadre.

Le défi intellectuel à l'âge postmoderne consiste en la saisie de cette autonomie *créatrice* de raison (de Certeau, 1987) qui dépasse les limites intellectuelles et temporelle inhérente à la compréhension des choses, rendue accessible pour les sujets qui élaborent un savoir et des pratiques en matière de soin qu'ils fondent consciemment sur des critères qu'ils savent reconnaître changeant dans la configuration symbolique. La science est bonne pour expliquer le monde mais l'art est ce qui donne son sens au monde, dont la valeur était, est et sera changeante au grès de la pensée dominante qui influence forcément, les *combats*, les *vagues* et les *courants* d'idées, reflétant finalement les mouvements communs d'une pensée limitée mais qui se renouvelle tout de même à la portée d'un langage sans mot.

Portée de la recherche

Malgré les limites évoquées plus haut, cette recherche entre psychologie et spiritualités a permis d'opérationnaliser les savoirs sur l'herméneutique du sujet de Michel Foucault. Nous avons détaillé empiriquement le développement du souci de soi dirigé vers la constitution d'une poétique de soi et avons essayé d'apporter notre contribution fondée sur la pensée occidentale helléniste qui cache, sous le mot philosophie, la spiritualité qui fait tant débat dans les soins aujourd'hui.

De nombreux chercheurs psychologues et psychanalystes cités dans cette recherche ont ouvert la voie depuis ces dernières décennies – en même temps que s'affinent nos connaissances sur le cerveau humain – à la dimension de la sagesse et à son lien avec les religions monothéistes, les philosophies du monde et les spiritualités orientales. En ce sens, s'est imposée une relecture critique des paradigmes qui s'ancrent dans l'univers herméneutique d'origine helléniste que nous avons mis à jour à travers la compréhension de la Sophia et de sa mise au travail dans le mouvement du Soi.

Le Soi qui est aussi subjectif que le regard qui le porte devient pluriel lorsqu'il se mêle à ce qui lui ressemble. Le Soi dans sa dimension sociocognitive représente l'objet d'étude de nombreuses recherches liées au traitement des troubles de l'humeur destinées à améliorer les aptitudes du sujet à réguler ses émotions en travaillant à leur reconnaissance. En parallèle, la spiritualité s'inscrit dans le cadre des soins de santé en s'appuyant sur de nombreux axiomes disciplinaires qui contribuent à reconfigurer l'individu dans sa dimension holistique. L'étudier dans le cadre d'une approche thérapeutique destinée à coordonner les exercices philosophiques et spirituels immuables dans le temps à ce qui se fait en termes de pratiques scientifiques actuelles, ouvrira un espace novateur du soin qui permettra de répondre aux besoins spirituels des patients appartenant à divers horizons.

Aussi, nous avons cherché à unir une compréhension plurielle du devenir sujet en décrivant le mouvement du soi de l'antiquité avec les mots de la philosophie helléniste permettant de repenser la spiritualité dans son lien à la *Sophia*. L'évolution de la Sophia dans l'histoire de nos idées nous paraît pouvoir s'intégrer dans des modèles de compréhension globale de l'humain poursuivant son infiltration dans l'histoire de nos idées. À la suite de l'anthroposophie, la théosophie, la pathosophie nous avons étendu la Sophia à la santé mentale et spirituelle. En positionnant la sagesse antique vers l'élargissement des pratiques du soin, cette recherche accompagne non seulement l'expansion des soins spirituels mais aussi leur intégration dans la santé mentale. Nous avons fondé notre recherche sur les bases philosophique de la pensée Occidentale afin d'éviter le risque que les soins spirituels soient taxés de constituer des dérives sectaires – comme ce fut le cas avec l'Unité des Soins Spirituels en France – en démontrant qu'il est possible de comprendre l'univers spirituel dans son apport épistémologique et empirique selon un langage commun à la source de la pensée scientifique.

Cette recherche peut aussi s'ouvrir à la prévention des enjeux politique et sociaux. En effet, les inégalités sociales, les événements stressants et les autres troubles psychopathologiques se présentent comme des fléaux qu'il faut reconsidérer et critiquer dans nos approches en sciences humaines et en santé au Québec en France mais aussi dans le monde.

Pour mieux comprendre les causes des formes de détresse et de souffrance, de préjugés ou de jugements, il nous faut saisir de plus en plus ce qui nous relie les uns les autres plutôt que ce qui nous différencie culturellement. La détresse, la maladie et la souffrance humaine sont des productions sociales façonnées par les rapports de pouvoir structurels à l'œuvre dans l'ensemble des sociétés et la détresse spirituelle se retrouve aussi en période de guerre où les exodes transforment les conceptions religieuses que nous avons en tant que praticien le devoir de repenser (ex : recevoir les réfugiés syriens fuyant la guerre).

La spiritualité participe à un retour positif de l'individu (Spaniol et al. 2002) au sein duquel le sens donné à l'expérience se présente comme la redéfinition identitaire de l'individu (Corin, 2002) qu'il importe aujourd'hui de considérer à juste titre. Les soins spirituels d'aujourd'hui, en subsumant le culturel, offrent, nous l'avons vu, une vision intégrée à la bienveillance, l'humanisme et la philanthropie qui permettent de penser une réalité commune du soin. Un soin pensé comme une ontologie qui vise à définir une application technologique de Soi. Prendre soin de Soi est alors l'éveil pour s'occuper de soi jusqu'au gouvernement des autres dirigé vers la capacité d'insertion sociale responsable.

Le « devenir sujet » engage une pratique du souci de Soi et de la spiritualité qu'il faut désormais penser autour d'un contexte commun et partagé, qui tourne autour de l'utilisation des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC). L'homo-sapiens accède, en effet, à une nouvelle version de lui-même reconnaissant l'étendue de ses nouvelles potentialités technologique. Pour l'historien israélien Yuval Noah Harari l'« **homo deus** » (2015) appartient à la religion des Data (les données informatiques) et veut atteindre le bonheur, en se hissant au rang omnipotente de Dieu. Sa nouvelle religion est le dataïsme qu'Harari définit comme l'entité totalisant les Big Data, une sorte de techno-religion fondée sur les algorithmes que chaque utilisateur de

l'intelligence artificielle nourrit, par ses connexions au réseau d'internet, en vue d'alimenter le flux des datas. De cette collecte de données par Big-Brother¹⁵, le libre arbitre est menacé par les algorithmes qui anticipent les comportements d'utilisateurs mieux que l'utilisateur lui-même à défaut d'une véritable connaissance de Soi (cf : l'élection du président Américain D.Trump ; les données Facebook de 50 millions d'utilisateurs ont été analysés en vue de manipuler l'opinion publique et influencer les votes des électeurs (que ce soit en Amérique ou dans le tiers-monde...). Les suggestions d'informations faites à partir des données émises par les sujets eux-mêmes agissent à la manière d'influencer inconsciemment la poétique des sujets qui prennent des décisions politiques engageant leur rapport aux autres en étant scrupuleusement orientés dans leur prise de connaissance.

Socrate a voulu insister sur la cohérence intime devant exister entre la pensée et l'action, en vue d'élever les Athéniens au rang de « *philosophoi* » capables de prendre des décisions citoyennes et politiques qui sont en accord avec la connaissance acquise par rapport à eux-mêmes. Socrate s'imposait une éthique stricte, en s'attachant à la délibération démocratique et en visant l'équité communautaire, il invitait ses interlocuteurs à une forme de « *paideia* » qu'il présentait comme une éducation fondée sur les **soins** à apporter à l'âme dans la connaissance authentique et critique de Soi qui les engageant politiquement.

Rappelons ici que le jeune aristocrate Alcibiade âgé de 17 ans au moment où il souhaitait devenir gouverneur de la cité (un homo-ludens) avait été enjoint par Socrate de se connaître lui-même et de rechercher la sagesse (un homo-noeticus). Ce n'est qu'à la suite d'un travail sur lui-même de transformation de son ignorance (homo-faber) qu'il devient une version améliorée de lui-même dans le gouvernement de soi et qu'il en arriva au gouvernement des autres. Mais ce mouvement du soi d'Alcibiade a été accompagné par Socrate lui-même et n'était pas en face de cette nouveauté technologique : l'Intelligence Artificielle¹⁶ (IA)). L'instantanéité des informations propagées par les nouvelles technologies nous embarque à bord d'une conviction commune : notre appartenance à une même humanité partageant au moins la même terre sans frontière et au mieux internet.

¹⁵ Personnage fictif qui désigne les pratiques ou les institutions qui portent atteintes à la liberté individuelle et à la vie privée des sujets.

¹⁶ L'humanoïde nommée Sophia est le premier robot social de l'histoire de notre humanité à avoir reçu la nationalité saoudienne en octobre 2017. Robot-citoyenne, de nombreuses questions éthique et religieuse se posent, notamment celles en lien avec la hiérarchisation des libertés individuelles ; Peut-elle conduire (les voitures autonomes) ? Doit-elle porter un voile ?

Alors pour finir cette thèse, nous reprendrons les mots de la psychanalyste-anthropologue Ellen Corin ayant travaillé sur les impasses et les défis des psychothérapies au sein des institutions de santé : « si l'on ne veut pas limiter les psychothérapies à une élite de plus en plus restreinte et privilégiée et les garder en prise sur le mouvement des sociétés, il me semble essentiel de chercher à comprendre comment, dans le contexte contemporain, se pose la question du rapport entre le singulier et le collectif » (1996 : 340). Considérer le mouvement des sociétés à l'interface du singulier et du collectif impose toujours, vingt-cinq ans plus tard, le devoir de vigilance portée à la distinction élitiste de ceux qui disposent d'un accès à l'accompagnement à la connaissance de soi de ceux qui ne l'ont pas. L'approche de notre pratique de la santé mentale et spirituelle doit soutenir notre souci à appréhender l'humain dans sa nouvelle « religion » qui est la sienne malgré lui. C'est ce qui implique, il nous semble, l'accompagnement et la critique de soi face aux autres et face à l'IA qui modifie progressivement la psychologie humaine (Tisseron, 2018).

Cette recherche aide à aiguiller les penseurs qui préviennent ces évolutions en cherchant d'une part à maintenir le lien entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres, et d'autre part, en aidant les sujets à la compréhension « des règles des jeux » nécessaires à la structuration du lien herméneutique explicatif d'une existence commune. Ces jeux sociaux des homo-ludens sont fondés, en majorité, sur le libre échange des connaissances (*synusie*, en grec) via les transferts de vraies/fausses informations dont le partage repose aujourd'hui sur le dataïsme. Ce partage de data transforme les relations aux autres en reconfigurant notre ouverture à la connaissance et impose, du même coup, la transformation de nos concepts définissant le passage de l'homo-sapiens à l'homo-deus.

HOMO-SAPIENS		
HOMO-NOETICUS	HOMO-FABER	HOMO-LUDENS
HOMO-DEUS		

En sachant qu'il y a une nécessité à changer nos paradigmes actuels dans les sciences sociales appliquées à la santé, il faut prendre en compte la nouveauté des soins spirituels qui nous invite à revoir notre système de valeurs occidentales en reconnaissant que la santé spirituelle est un droit fondamental pour tous les êtres humains. En agissant pour la prévention de l'ignorance et de la violence contre soi et contre autrui, de l'injustice

et de l'inégalité, afin de lutter contre elles, la Sophiatrie gagnera à s'ouvrir à d'autres stratégies d'approches alliant, à la fois, les savoirs sociaux, politiques et médicaux d'aujourd'hui en vue de la prise en charge du soin des populations les plus vulnérables à l'existence dont le parcours biographique est influencé par des changements socio-politique et technologique majeurs.

BIBLIOGRAPHIE

- Abel O. (2006). « L'homme capable : autour de Paul Ricoeur », Hors-série 2006 de la revue *Rue Descartes*, PUF, Paris
- Abel, O. (2008). La philosophie du proche. *Cités*, 33(1), 109-118
- Al Razi, M. (2003). *La médecine spirituelle*, Paris : Éditions Flammarion
- Al- Farabi. (2012). *Épître sur l'intellect*, Paris, Les belles lettres
- Allard, M. (2013). « De la possibilité d'entendre du spirituel en fin de vie ». In Guy Jobin, Jean-Marc Charron et Michel Nyabenda (Directeurs), *Spiritualités et biomédecine : enjeux d'une intégration*, pp 3-20. Québec, Presses de l'Université Laval
- Archambault P. (1941). *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris, Librairie Bloud & Gay
- Bailly, N. & al., (2012). « Étude des liens entre les croyances religieuses et spirituelles, Bulletin de psychologie. (n°239), p. 45-75
- Bailly, N., Roussiau, N., & Fleury-Bahi, G. (2011). Étude des liens entre les croyances religieuses et spirituelles, la santé et l'âge. *Bulletin de psychologie*, 512, 149–154. doi:10.3917/bupsy.512.0149
- Balibar, E. (1997). *La crainte des masses*, Paris, Galilée
- Bansat-Boudon, L. & Scheid, J. (2002). *Le disciple et ses maîtres*. Paris, Seuil
- Bégots, A.-C (2006). La gestion du fait religieux au sein de l'institution médicale. Paris, Rapport sidaction
- Béguet, V. (2011). « Entre psychopathologie et religion/spiritualité : le sens « guérisseur ». *Ethnologie*, vol. 33 n° 1, p.219-238
- Ben-Arye et alii (2018). A collaborative model of integrative care: Synergy between Anthroposophic music therapy, acupuncture, and spiritual care in two patients with breast cancer. *Elvesier Vol 40*, October 2018, Pages 195-197
- Bergeron, R. « Pour une spiritualité du troisième millénaire ». *Religiologique*, 20. Automne 1999, 231-246
- Bergson, H. (1946). *L'évolution créatrice*. Paris, PUF
- Bibeau, G. (2017). Ne croire en rien, croire en tout. Les jeunes et la nébuleuse des croyances contemporaines. *Revue Belge de Psychanalyse*, 70 (1) : pp 11-30

- Bibeau, Gilles (2014). *Quelle psychiatrie culturelle à l'ère des neurosciences, de la santé mentale globale et du DSM V?* Texte manuscrit non publié
- Binswanger, Ludwig (1971). *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit
- Bisson, M, 2013. « L'espace sacré : pour un modèle d'intervention clinique en soins spirituels ». In Guy Jobin, Jean-Marc Charron et Michel Nyabenda (Directeurs), *Spiritualités et biomédecine : enjeux d'une intégration*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 139-150
- Blackmore, S. (2005) *Consciousness, a very short introduction*. New-York, Oxford University Press
- Blondel M. (1934). « La Pensée, tome I, *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée* » Paris, PUF
- Bonardel F. (2005). « Jacob Böhme et Angelus Silesius », p. 670-677, in Fr. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (Directeurs), *Le livre des sagesse, l'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, Bayard, pp. 672-673
- Bordeyne, P. (2006) « La référence à la vulnérabilité en éthique de la santé : défis et chances pour la foi chrétienne », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2006/2, 45-75
- Boubeker A. (2011) « L'homme capable à l'épreuve de l'invisibilité sociale », Le Portique [Online], 26 | 2011, document 5, Online since 11 February 2013, Consulté le 9 Novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2511>
- Boudreau, F. (1985): "L'Église et la santé mentale : vers un nouvel engagement?" *Sociologie et sociétés* 171 pp. 93–108
- Bourque, D. « Un pont entre la médecine narrative et les soins spirituels ? » *Spiritualités et biomédecine, enjeux d'une intégration*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 81-98
- Boutroux E. (1908). « Le philosophe allemand Jacob Boehme », in "Études d'histoire de la philosophie", Félix Alcan, pp. 211-288
- Breton, J.C. (1992). *Pour trouver sa voie spirituelle*, Montréal, Fides
- Breton, J. C. (1988), « Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle », *Studies in religion/Sciences Religieuses*, vol. 17, n°1, p. 97-105

- Brusset, B. (2007). Chapitre 2. Fairbairn et la relation d'objet. In B. Brusset, *Psychanalyse du lien*, Paris, Presses Universitaires de France. pp. 27-52
- Caenepeel D. (2013). « Penser la spiritualité dans l'espace du soin : des dynamiques de « relation » d'hippocratisation et de « religion ». In Guy Jobin, Jean-Marc Charron et Michel Nyabenda, *Spiritualités et biomédecine : enjeux d'une intégration*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 21-39
- Cahn, R. (2006) *Origines et destins de la subjectivation*. La Subjectivation. (Chapitre 1). Paris, Dunod
- Capra F. (1984). « Physique moderne et mystique orientale », In R. Walsh et F. Vaughan (Dir), *Au-delà de l'Égo*, Paris, Table ronde, p. 86-96
- Catellin S. (2004). L'abduction: une pratique de la découverte scientifique et littéraire. Hermès, *La Revue*, 39, 2 : 179-185. <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2004-2-page-179.htm>
- Cathébras P. (2006). *Troubles fonctionnels et somatisation : comment aborder les symptômes médicalement inexpliqués*, Paris, Masson
- Caudullo, C. & al. "De la difficulté à faire exister une unité de soins spirituels dans un hôpital universitaire français". *Sciences Sociales et Santé*, 34, 1 : 5-30
- Celerier MC. (1998). *Psychothérapie des troubles somatiques*, Paris, Dunod
- Celis, R. et Bovet, P. (2002) « Psychiatrie phénoménologique et Daseinsanalyse », In N. Duruz et M. Gennart, *Traité de psychothérapie comparée*, Genève, Médecine & hygiène
- Champion, F. (2013) « Introduction. Des relations entre « religieux » et « psy » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 17 octobre 2016, consulté le 02 janvier 2017
- Charles T. (1983). « Some Assuptions of Orthodox, Western Psychology », In Charles T. Tart (dir.), *Transpersonnel Psychologies*, El Cerrito, Psychological Processes, p 66-111
- Charon, R. (2001), Narrative Medicine. A model for Empathy, Reflection, Profession, and Trust, *Journal of American Medical Association*, no 286, p. 1897-1902
- Charron, J. M. (2013). Les orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissement de santé et de services sociaux : mise en contexte et analyse. *Spiritualités et biomédecine, enjeux d'une intégration*, Québec, Presses de l'Université Laval. pp. 99-112
- Châtel, T. (2007). « Prise en compte du spirituel et nouvelles représentations du soin ». *Médecine palliative*, N°3, p.196-200

- Cherblanc, J. (2013). « Spiritualité, religion et santé au Saguenay-Lac-Saint-Jean ; les stratégies et les tensions entre le capital spirituel et la puissance symbolique de la religion dans les centres de santé et de services sociaux ». *Spiritualités et biomédecine, enjeux d'une intégration*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 81-99
- Cherblanc, J. Jobin, G. (2013). L'intervention spirituelle dans les institutions sanitaires au Québec : vers une psychologisation du religieux ? *Archives des sciences sociales des religions*, 163 (58) :39-62
- Collins M. 2007 Healing and the soul: finding the future in the past. *Spirituality and Health International*, 8, 1 : 31-38
- Comte-Sponville, A. *La vie humaine*. Paris, Hermann Éditeur
- Corin, E. (1986). « Centralité des marges et dynamique des centres », *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2 : 1-21
- Corin, E. (1996), « Le mouvement de l'être. Impasses et défis des psychothérapies dans le monde contemporain », *Prisme*, 6, 2-3 : 333-349
- Corin, E. (2003). « À l'ombre de la psychose... des tracés en creux aux marges de la culture », *Cahiers de psychologie clinique*, 2003/2 (n°21), p. 197-218
- Corin, E. (2012) « Se rétablir après une crise psychotique : ouvrir une voie? Retrouver sa voix? », *Santé mentale au Québec*, 27, 1 : 65-82
- Côté, A. (2016). « La question du sens ébranlée à l'ère de l'aide médicale à mourir ». *Spiritualité santé*, 9, 3 : 22-26
- Coté, A. & S. Daneault (2012). « L'effet du yoga chez les personnes atteintes de cancer ». *Canadian Family Physician*. Vol, 58, Septembre, 2012, pp 933-936
- Creel E, Tillman K. (2008) « The meaning of spirituality among nonreligious persons with chronic illness ». *Holistic Nursing Practice*, 22, (6) : 303-309
- De Certeau, M. (1987), *La faiblesse de croire*. Paris, Seuil
- Deleuze, G. (1986), Les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation). In Foucault (101-130). Paris, Les éditions de minuit
- De Libera, A. (1996). *Averroès, Discours décisif*. Paris, GF Flammarion
- De Libera, A. (1998). *Averroès, L'intelligence de la pensée. Sur le De anima*. Paris, GF Flammarion

- De Libera, A. (2005). *Métaphysique et Noétique, Albert le Grand*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin
- De Plaen, S., Rousseau, C. Alain, N. Elejalde, A. Lynch, A. Chiasson, M. Sassine, M. (2005), « Mieux travailler en situations cliniques complexes : l'expérience des séminaires transculturels interinstitutionnels. » *Santé Mentale au Québec*, 30, 2 : 281-299
- Dein, Simon, 2010, « Judeo-Christian Religious Experience and Psychopathology: The Legacy of William James ». *Transcultural Psychiatry* 47, 4 : 523-547
- Dejours C. (2007a). « Vulnérabilité psychopathologique et nouvelles formes d'organisation du travail (approche étiologique) », *L'Information psychiatrique*, 83, 4 : 269-275
- Dejours C. (2014). « La sublimation : entre clinique du travail et psychanalyse », *Revue française de psychosomatique*, 46 : 21-37
- Delisle, S. (2014) « *La voie de l'intériorité responsable. Un vécu spirituel contemporain à l'intérieur de l'intériorité.* » Thèse de Doctorat en étude du religieux contemporain. Université de Sherbrooke
- Descartes. (2007). *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Paris, Les classiques de la philosophie. Le livre de poche
- Desmesdt, S. Shaba, M. (2013). "La place de la spiritualité dans les soins infirmiers : une revue de littérature". *Recherches en soins infirmiers*, 15 : 19-35
- Devreux, G. (2009). *La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement*. Paris, Petite bibliothèque Payot
- Doig James, C. (1965) « Science première et science universelle », dans le « Commentaire de la métaphysique » de saint Thomas d'Aquin. In *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 63, n°77. pp. 41-96
- Doucet, MC. Moreau, N. (2014) *Penser les liens entre santé mentale et société : Les voies de la recherche en sciences sociales*. Montréal : Presses de l'Université du Québec
- Ehrenberg, A. (1995). *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob
- Eribon D. (2011). *Michel Foucault*, Paris, Flammarion (1re éd. 1989)
- Evdokimov, P. (1965) *L'orthodoxie*. Genève, Délachaux & Niestlé

Fainzang, Se, 2001, « L'anthropologie médicale dans les sociétés occidentales. Récents développements et nouvelles problématiques ». *Sciences sociales et santé*, 19, 2 (juin 2001) : 5-28

Faure, O. (2014). « Religion et médecine en Europe Occidentale depuis le XVI^e siècle ». *Spiritualité santé*, 7, 2 : 16-18

Fawcett, T. A, Noble (2004). "The Challenge of spiritual Care in a Multi-Faith Society Experiences as a Christian Nurse », *Journal of Clinical Nursing*, 13 : 136-142

Fawcett J, Desanto-Madeya S. (2013) *Contemporary Nursing Knowledge. Analysis and evaluation of nursing models and theories*. (3^e éd.). Philadelphia, F.A. Davis Company

Foley, R-A. (2016) « L'accompagnement spirituel : entre dispositif de prise en charge dans une institution de soins palliatifs », *InfoKara* 2006/3, 21 : 109-113

Foucault M. (1966). *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard

Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie*. Paris, Union Générale d'Édition.

Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris : Presses Universitaires de France.

Foucault, M. (1978). *Qu'est-ce que la critique ? & La culture de soi*. Paris, Édition Vrin.

Foucault, M. (1984). *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard

Foucault, M. (1986). *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard

Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris, Gallimard

Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité*. Paris, Gallimard

Freud, S. 2010. (1920). *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Payot

Freud, S. 2010. (1929). *Malaise dans la civilisation*, Paris, Payot

Fromaget, M. (2007). *Modernité et désarroi ou l'âme privée d'esprit*, Paris, Le Mercure Dauphinois

Gaillard Desmedt, S. & Shaha, M. (2013). La place de la spiritualité dans les soins infirmiers : une revue de littérature. *Recherche en soins infirmiers*, 115(4), 19-35. doi:10.3917/rsi.115.0019

- Garnoussi, N. (2011). Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle : des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale. *Sociologie*, 3, 2 : 259-275
- Garnoussi, N. (2013) « Des glissements du spirituel au « psy » », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 06 janvier 2017
- Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris : Gallimard
- Geoffroy, M. (2000). « Le processus d'institutionnalisation du mouvement du nouvel âge ». *Religiologiques*, 22 (automne 2000) : 57-71
- Gernet I., Dejours C. (2009). « Évaluation du travail et reconnaissance », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2009/2 n°8, p. 27-36
- Grof S, Grof C (1989) *Spiritual Emergency: When Personal Transformation becomes a Crisis*. Los Angeles. Jeremy P Tarcher Inc ; pp. 1-26
- Grof S. (2000) *Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research*. Albany NY: State University of New York
- Grof, Stanislav, 2002, *Pour une psychologie du futur. Transformation psychique et paix intérieure*. Paris, Éditions Dervy
- Habermas J. (2008). « Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ? », *Le Débat*, 152, 5 : 4-15
- Hadot, P. (2002). (1993). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Édition Albin Michel
- Halpern, C. (2016). La philosophie un art de vivre. *Les grands dossiers des sciences humaines*. Trimestriel no 43, juin-juillet-août
- Harari, Y. (2015). « *Homo Deus* ». Paris, Albin Michel
- Heisenberg W. (1963). *Physique et philosophie*, Paris, Albin Michel
- Holzmann B., et Alain Pasquier A. (2011). « *L'Art grec* », École du Louvre. Réunion des musées nationaux - Grand Palais, coll. « Manuels de l'École du Louvre », (1re éd. 1998), p. 30-31
- Honoré B. (2011). « La dimension spirituelle des pratiques soignantes ». Paris L'esprit du soin. SeliArslan

- Jaccard, R. (1975). *L'exil intérieur, Schizoïdie et civilisation*. Paris, PUF
- Jacquemin, D. (2016). « *Besoins spirituels. Soins, désir, responsabilités* ». Bruxelles. Lumen Vitae
- Jobin, G. (2012) « La théologie dans les limites de l'institution. Repositionnements identitaires et accompagnement théologique », *Revue d'éthique et de théologie morale*. HS (n°271), p. 121-142
- Jobin, G. (2013) *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*. Bruxelles, Lumen vitae
- Jobin, G., Charron, JM. et Nyabenda, M.(2013). *Spiritualité et biomédecine. Enjeux d'une intégration*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval
- Jung C. (1973) *Ma Vie*, Paris, Gallimard
- Keller, C-A., (1996) *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. Édition Albin Michel
- Koenig, Harold G. (2009) Research on Religion, Spirituality and Mental Health: A Review. *The Canadian Journal of Psychiatry* 54 (5) : 283-291
- Kohler R. (2009) *Jean Piaget. De la biologie à l'épistémologie*. Presses polytechniques et universitaires
- Lacorne D., (1997) *Crise de l'identité américaine. Du Melting pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard
- Lahire, B. (2012) *Monde Pluriel, penser l'unité des sciences sociales*. Paris, Seuil
- Lapassade, G. (1973) Le mouvement du potentiel humain. In: *L'Homme et la société, Analyse institutionnelle et socianalyse*. N. 29-30. pp. 115-152
- Le Gall, J., Xenocostas, S. et Lemoyne-Dessaint, S. (2012) « Manifestations du fait religieux dans les institutions de première ligne au Québec ». *Alterstice*, 2 (2), 23-24
- Macrez-Maurel J. (2016) *S'autoriser à cheminer vers soi. Aurobindo, Jung, Krishnamurti*, Paris, éditions Vega
- Maslow A. (1969) Various meanings of transcendence. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1(1) : 56-66
- Mecheri, K. (2016) Anticiper la vulnérabilité existentielle, soigner les souffrances religieuses, *Infolettre, Portail du réseau collégial du Québec*. Édition

- Mecheri, K. (2017) Théopathologie. *ProfessionSanté*, vol. 3 n°2. Février 2017
- Mecheri, K. & G. Bibeau (2017) Penser la théopathologie au carrefour des idéologies de l'extrême et de l'errance religieuse ». *Connexions*, 107, 1 (Mai 2017) : 69-85
- Meintel, D. et Mossière, G. (2011) Tendances Actuelles des rituels, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains. Quelques réflexions. *Ethnologies*, 33 (1), 5-18
- Mekki-Berrada, A. (2013) *Le concept organisateur de la Baraka. Entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethnomédicales marocaines*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard
- Merleau-Ponty, M. (1962) *La structure du comportement*. Paris, PUF
- Meslem M. (2015) *Les outils de recherche en psychologie*, Paris, Edilivre
- Molinier P. (2008) *Les enjeux psychiques du travail*, Paris, Payot
- Molinier P. (2010) « Souffrance, défenses, reconnaissance. Le point de vue du travail. » *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2010/2, 10 : 99-108
- Monod-Zorzi, S. (2012). *Soins aux personnes âgées. Intégrer la spiritualité ?* Collection Soins et spiritualités, Bruxelles, Lumen Vitae
- Nietzsche F. (1975) « La joute chez Homère (Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits) », in « *Œuvres philosophiques complètes I** : Écrits posthumes 1870-1873* », Paris, Éditions Gallimard (Traduction de Backès, Haar & de Launay)
- Nisbett, R. E., Peng, K., Choi, I., & Norenzayan, A. (2001). Culture and systems of thought: Holistic versus analytic cognition. *Psychological Review*, 108, 2 : 291-310
- Ortiz, P-H. (2013) « Le Christ médecin et le poison du Diable », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2013, consulté le 04 octobre 2016
- Peglidou, (2013) « Mais qui gère mon âme ? » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 03 janvier 2017
- Pelletier, P. (1992) *Les dieux que nous sommes. Le mouvement du potentiel humain*, Montréal, Fides

- Pelletier, P. (1996) *Les thérapies transpersonnelles*, Montréal, Fides
- Pepin, J. (2001) "La réappropriation de la dimension spirituelle en science infirmières". *Théologiques*, 9, 2 : 33-46
- Pike J. (2011) Spirituality in nursing : A systematic review of the literature from 2006-10. *British Journal of Nursing*, 20, 12 : 743-749
- Polkinghorne, D. E. (2006). An agenda for the second generation of qualitative studies. *International Journal of Qualitative Studies on Health & Well-Being*, 1 (2), pp 68-77. doi :10.1080/17482620500539248
- Potiron, M. (2015). Psychodynamique de la reconnaissance au travail et identité. *Le Carnet PSY*, 193, (8) : 27-33. doi:10.3917/lcp.193.0027
- Poupart, J., Deslauriers, J-P., Groulx, L. Laperrière, R., Mayer, A., Pirès, A. (1997) *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville, Gaëtan Morin
- Prades, P. (2013) « Psychothérapies et traditions chrétiennes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 03 janvier 2017
- Rhéaume, J. (2009) La sociologie clinique comme pratique de recherche en institution. Le cas d'un centre de santé et services sociaux. *Sociologie et sociétés* 411 : 195–215
- Rhéaume, J. Sévigny, R (1988) "Pour une sociologie de l'intervention en santé mentale." *Santé mentale au Québec*, 131: 95–104
- Rogers, C. (1994) *Le développement de la personne*, Paris, Dunod
- Rousseau, C., (1998) Se décentrer pour cerner l'univers du possible : Penser l'intervention en psychiatrie transculturelle, *Prisme*, 8, 3, 20-36
- Rousseau, C. et E. Corin (1997) Sens et contexte dans l'étude des problèmes psychiatriques : À la recherche de nouveaux modèles, *Médecine/Sciences*, 13, 4 : 527-533
- Scheinders, Sandra Marie (1986) "Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?" *Horizons* 13 : 253-274
- Sheldrake, P. (2012). *Spirituality, A very short introduction*. Oxford University Press
- Schön, D. (1993) « Le praticien réflexif », Montréal, Éditions Logiques

- Simard, N. (2006) "Spiritualité et santé." *Reflets* 121 : 107–126
- Sloan, R. P., E. Bagiella et T. Powell (1999). « Religion, spirituality and Medicine », *The Lancet*, 353 : 664-667
- St-Amand, N. et Simard, N. (2006) « Le sacré : au cœur ou en marge du social? » *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, 12, 1 : 10-15
- Steiner, A. d. (1980). *L'école Rudolf Steiner : une école libre, ouverte à tous*. Genève, Association de l'Ecole Rudolf Steiner
- Suárez-Herrera, J. C. et Denis, J.-L. (2012). La santé en quelques statistiques. Dans M. Fahmy (dir.), *L'État du Québec 2012*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 236-241
- Sulmasy, D.P. (2002). « A Biopsychosocial-spirituel Model for the care patients at the End of Life », *The Gerontology*, 42, (Special Issue III) : 24-33
- Swinton J, Bain V, Ingram S. Heys SD. Moving inwards, moving outwards, moving upwards : The role of spirituality during the early stages of breast cancer. *European Journal of Cancer Care*, 2011 ; 20 : 640-652. doi : 10.1111/j.1365-2354.2011.01260.x
- Tracy, S. J. (2010) Qualitative Quality: Eight "Big-Tent" Criteria for Excellent Qualitative Research. *Qualitative Inquiry*, 1/6 (no10), 837-851
- Ulrich, R. (2014) *La philosophie islamique*. Paris, Vrin
- Urvoy, D. (2008) *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris, Flammarion Collection Champs biographie
- Vachon, M. (2010) *Vivre au chevet de la mort: Une analyse phénoménologique et interprétative de l'expérience spirituelle et existentielle d'infirmières qui accompagnent des patients en fin de vie* (thèse de doctorat, Université de Montréal, Canada). Récupéré sur la base de données papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/4393
- VanKatwyk, Peter (2003) *Spiritual care and therapy : integrative perspective*, Ottawa, Wilfrid Laurier University Press
- Von Schoen-Angerer et coll, (2018) "Acceptance, satisfaction and cost of an integrative anthroposophic program for pediatric respiratory diseases in a Swiss teaching hospital: An implementation report. Vol 40, October 2018, Pages 179-184
- Wainrib S. (2006). La psychanalyse, une question de subjectivation ?, *Le Carnet PSY* 2006/5, 109 : 23-25

Wainrib, S. (2006) Un changement de paradigme pour une psychanalyse diversifiée. La Subjectivation. (Chapitre 2). Paris, Dunod

Watzlawick, P, Weakland, J. Fish, R. (1975) *Changements paradoxes et psychothérapies*. Paris, Édition du Seuil.

ANNEXES

Formulaire d'information et de consentement

Étude phénoménologique et interprétative portant sur « l'herméneutique du sujet » menée auprès des intervenants en soins spirituels en vue de penser la Sophiatrie – clinique de la subjectivation – entre réflexivités et sagesse.

Chercheuse étudiante : Keira Mecheri, étudiante au doctorat, Université de Montréal & , Université Sorbonne-Paris-Cité (Diderot 7)

Directrices de recherche : Géraldine Mossière, professeure adjointe, Institut d'Études religieuses, Université de Montréal
Rosa Caron, professeure, Psychopathologie et recherches en psychanalyse, Université Sorbonne-Paris-Cité (Diderot 7)

Vous êtes invité à participer à un projet de recherche. Avant d'accepter, veuillez prendre le temps de lire ce document présentant les conditions de participation au projet. N'hésitez pas à poser toutes les questions que vous jugerez utiles à la personne qui vous présente ce document.

A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTS

1. Objectifs de la recherche

Ce projet vise à comprendre et saisir l'expérience personnelle de transformation subjective et morale chez des soignants dont l'expertise intègre, à la jonction du souci de soi et du souci de l'autre, une approche ouverte à la spiritualité. Il s'agit de comprendre comment cette approche thérapeutique combine au sein même de l'intériorisation des valeurs dominantes des professionnels un questionnement métaphysique conduisant à une réflexivité de type protocolaire (leur métier), à un retour sur la dimension essentielle de leur être (leur humanité) et à une tension vers la transcendance (leur désir de perfection) en vue de réfléchir à partir de l'altérité les fondements d'une « médecine des soins spirituels ».

2. Participation à la recherche

Votre participation consiste à accorder une entrevue à la chercheuse étudiante qui vous demandera comment votre conception spirituelle vous permet d'engager une prise en charge en soins spirituels et comment cette dernière agit sur vous. Cette entrevue sera enregistrée, avec votre autorisation, sur support audio afin d'en faciliter ensuite la transcription et devrait durer environ 90 minutes. Le lieu de l'entretien se trouve dans les locaux à l'Institut d'Études Religieuses, dans le même bâtiment que la Faculté des sciences infirmières (au 5^{ème} étages). Le moment de l'entrevue sera déterminé avec l'intervieweur, selon vos disponibilités.

3. Risques et inconvénients

Il n'y a pas de risque particulier à participer à ce projet. Il est possible cependant que certaines questions puissent raviver des souvenirs liés à une expérience désagréable. Vous pourrez à tout moment refuser de répondre à une question ou même mettre fin à l'entrevue. Même s'il existe un risque de briser la confidentialité relativement au caractère unique des récits, la chercheuse veillera à éliminer les détails qui pourraient permettre une ré-identification des participants.

4. Avantages et bénéfices

Il n'y a pas d'avantage particulier à participer à ce projet. Vous contribuerez cependant à une meilleure compréhension des soins spirituels.

5. Confidentialité

Les renseignements personnels que vous nous donnerez demeureront confidentiels. Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. De plus, les informations nominatives de chaque participant à la recherche seront détruites une fois les transcriptions complétées et validées. Les enregistrements seront détruits après leur transcription. Les données seront conservées dans un lieu sûr.

6. Compensation

Vous ne recevrez aucune compensation pour votre participation.

7. Droit de retrait

Votre participation à ce projet est entièrement volontaire une fois l'entretien terminé, les données recueillies ne nous permettront plus de vous identifier. En conséquence, si vous désirez vous retirer de la recherche une fois les enregistrements complétés, les renseignements qui vous concernent ne pourront pas être détruits.

8. Diffusion des résultats de recherche

Aussi, la chercheuse s'engage à transmettre par mail, à la demande des participants, une copie de son travail.

B) CONSENTEMENT

Déclaration du participant

- Je comprends que je peux prendre mon temps pour réfléchir avant de donner mon accord ou non à participer à la recherche.
- Je peux poser des questions à la chercheuse principale de recherche et exiger des réponses satisfaisantes.
- Je comprends qu'en participant à ce projet de recherche, je ne renonce à aucun de mes droits ni ne dégage les chercheurs de leurs responsabilités.
- J'ai pris connaissance du présent formulaire d'information et de consentement et j'accepte de participer au projet recherche.
- J'accepte que les entrevues soient enregistrées sous format audio : oui () non ()

Une copie du présent formulaire m'a été remise.

Signature du participant : _____

Date :

Nom : _____

Prénom :

J'aimerais qu'un résumé des résultats de recherche me soit transmis à l'adresse suivante :

Engagement de la chercheuse étudiante

J'ai expliqué au participant les conditions de participation au projet de recherche. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et je me suis assurée de la compréhension du participant. Je m'engage, avec l'équipe de recherche, à respecter ce qui a été convenu au présent formulaire d'information et de consentement.

Signature de la chercheuse étudiante : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

Pour toute question relative à l'étude, ou pour vous retirer de la recherche, veuillez communiquer avec Keira Mecheri à l'adresse courriel kheira.mecheri@umontreal.ca.

Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche par courriel à l'adresse CPER@umontreal.ca ou par poste 1896 ou encore consulter le site Web <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal en appelant au numéro ou en communiquant par courriel à l'adresse ombudsman@umontreal.ca (**l'ombudsman accepte les appels à frais virés**).